مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثالثة عشرة **العدد 50** **خريف 1428هـ/2007م**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق 4- بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361 **/ فاكس:** +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**

تعليمات النشر في مجلة إسلامية المعرفة

أولاً: هوية ا لة وأهدافها:

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء ويهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى ا لة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق ا من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتـ يل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

ثانياً: قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث:

- يشترط في البحث أن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر. وا لة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحا ا سواء نشرت أم لم تنشر.

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة مل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ ا إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام 3-5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإ ا ترقم بأرقام 1و2 و3

- يعد الباحث خلاصة باللغتين الإنجليزية والعربية في حدود مائة كلمة تقدم مع البحث وذلك لأغراض الفهرسة والتكشيف في أنظمة الفهرسة العالمية.

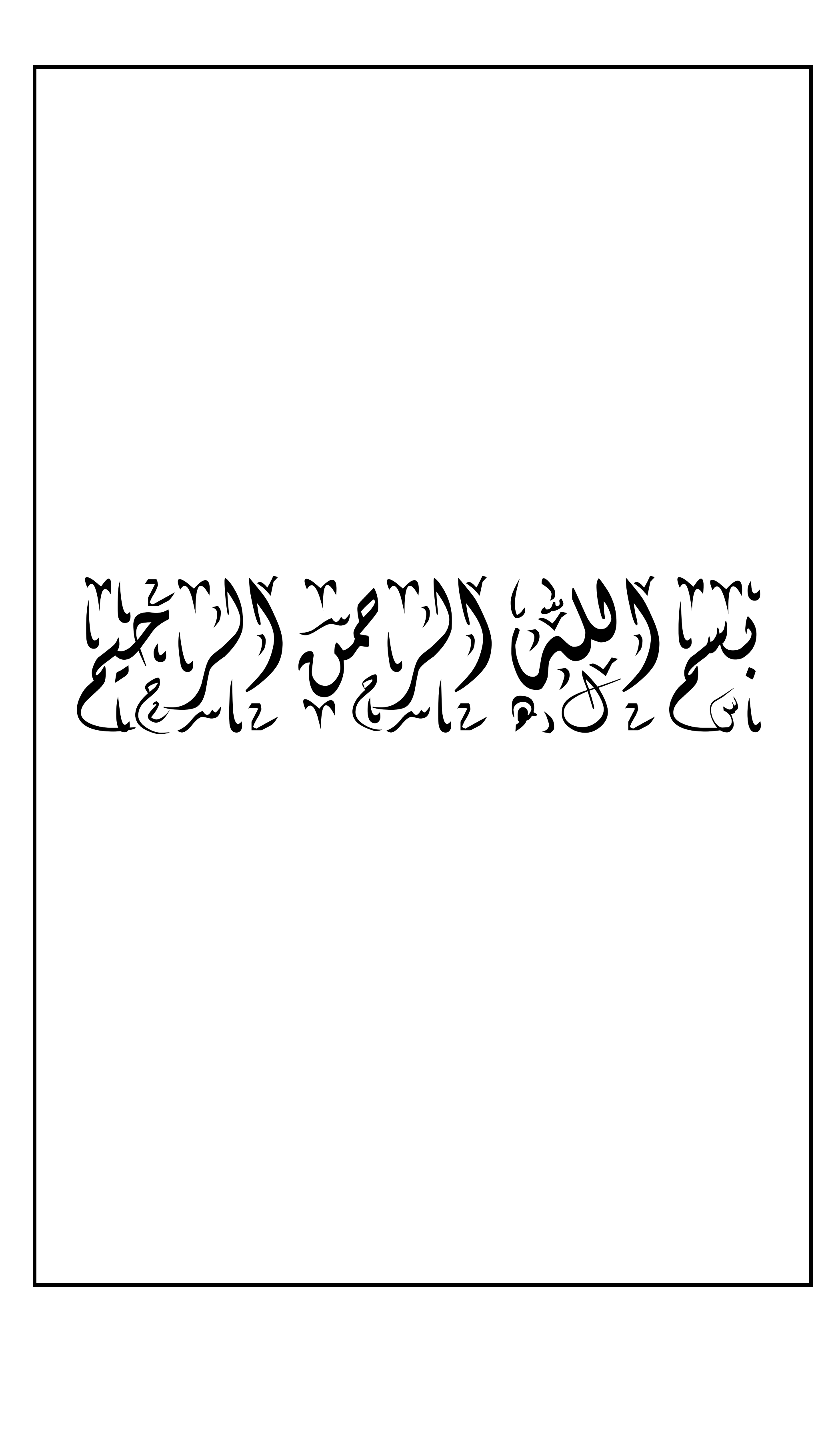
ثالثاً: التوثيق في مجلة **"إسلامية المعرفة":**

- الالتزام بقواعد التوثيق المعمول ا في ا لة.

- توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: 87-79)

- توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات البيبلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

- عند توثيق الكتب أو ا لات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق البيبلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو ا لة بالخط الأسود الغامق.


بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

كلمة التحرير

بحوث ودراسات

مؤتمرات وندوات

كلمةُ التحرير

ملحوظات حولَ الدراساتِ الخَلْدونية

رئيس التحرير

يحتل ابن خلدون في التراثِ العربي والإسلامي، وفي الفكرِ الغربي المُعاصِر، مكانةً متميزةً، وينظَر إليه على أنه صاحب رؤيةٍ حضارية خاصة، ولاسيما فيما يتعلق بدراسةِ التاريخ البشري، والمجتمع الإنساني، والعمران الحضاري. ويتجاوز بعض الدارسين لابنِ خلدون ذلك، فيتحدثون عن عبقَريته في الفِكْرِ الاقتصادي والتربوي والسياسي، وغيرِ ذلك من الحقول المعرفية. ويشار إلى ابن خلدون في مناسباتٍ عديدة على أنه صاحب منهجيةٍ في النظَرِ والتفكير والبحثِ والتفسير، مثلَت في زمانِه قفزةً إبداعِيةً متميزة، ووصِفَت بعض إنجازاته -على الأقل- بأنها غير مسبوقةٍ، بوصفه مؤسساً لها، فهي لم تكن معروفةً قَبلَه، وبأنها غير ملحوقةٍ بعده، فهو أكّد على حاجةِ ما وضعه إلى استكمالٍ وتفصيلٍ ممن يأتي بعده، لكن ذلك لم يحصل. فكيف ولد ابن خلدون مِن رحِمِ الحضارة الإسلامية وتراثِها تلك القفزةَ المنهجية؟ ولماذا لم تتراكم جهود الباحثين المسلمين مِن بعدِه لتطوير العلوم الاجتماعية المتخصصة التي أسس لها؟

وابن خلدون مِثْلُ غيرِه مِن علَماءِ عصرِه والعصورِ السابقة، كان ذا ثقافةٍ موسوعية؛ إذ كان لديه إحاطةٌ بالعديد من العلوم، وإلمام كبير بعلومٍ أُخرى، لكنه تخصص في دراسةِ الظواهر الاجتماعية، وتوصلَ إلى أنها محكومةٌ بالقوانينِ والسننِ نفسِها التي تحكُم سلوك الظواهر الطبيعية، وأقام علاقةً قويةً بين البيئة الطبيعية – الجغرافية من جهة، والسلوك البشري والاجتماعي والنفسي من جهة أخرى. فهل أخطأَ ابن خلدون أم أصاب في ذلك؟ وما المعايير التي تصلُح أنْ نحاكِمه عليها؟

ولم يكُن ابن خلدون غريباً عن ميدانِ العلوم الإسلاميةِ النقْلية؛ فإسهاماته تشهد بتبحرِهِ في علوم القُرآن والسنة والفِقْه، حتى عد مؤهلاً لتولي منصب قاضي قضاةِ المالكية بمصر، فهل ثَمةَ مشكلةٌ في هذه الإسهامات تبرر تهمِيش مكانتِه وإسقاطِها من اهتماماتِ علَماءِ الشريعة؟ وهل ثَمة مشكلةٌ في علاقةِ النتائج التي توصل إليها ابن خلدون مع الدراسات النقْلِيةِ المعروفة؟

وقد جعل ابن خلدون العصبِيةَ نموذجاً تفسيرياً في دِراسةِ الممالكِ، وتبدلِ الدول، وتغيرِ النظُمِ السياسية، وعلاقةِ ذلك بمفهوم العمرانِ البشري، وتطورِ المجتمع، وأحوالِ المعيشة والاقتصاد. فكيف استعملَ ابن خلدون هذا النموذج التفسيري فيما يتعلق بفَهمِ الماضي؟ وإلى أي حد كان يستخدِمه في التنبؤ عن المستقبل؟

وقد أسرف كثير من الدارسين لِمقدمةِ ابنِ خلدون في الحُكْم على عطَائِه الفكري فيها، وتصنيفه في حقول علمية عديدة، فمنهم من عده مؤرخاً أو مؤسساً لعلم التاريخ، أو علم الاجتماع، أو علم الاقتصاد، أو علم الاجتماع السياسي، أو علم التربية، أو غيرها من العلوم، فهلْ ثَمة وسِيلَةٌ لِتحلِيل هذا العطاءِ الفِكْرِي، والتوصل إلى حكْمٍ موضوعِي موزونٍ يتجاوز الإفْراطَ والتفْريطَ، ويجعلُ بالإمكانِ الاستفادةَ من إنجازاتِ ابنِ خلدون واستِلْهامِ دروسِها؟

ويرى بعض الباحثين أن أفكار ابنِ خلدون، التي اشتهر أنه تميز بها عن غَيرِه، ليست غريبةً عن أعمالِ من سبقَه من علماءِ المسلمين، فهل يمكن تتبع هذه الأفكار الخاصة في التراثِ الإسلامي السابقِ لابنِ خلدون؟ وما السبب في اشتِهار ابنِ خلدون بها؟ ومن جهة أخرى، فإن بعض أفْكار ابنِ خلدون مثلَت إسهاماتٍ خاصةً قال بها بعض المُفَكرين في الغرب فيما بعد، فهل ثَمة عناصر مشتركةٌ في منهجية التفكير بينه وبينهم؟ وكيف يظهر التميز الإسلامي لابنِ خلدون، بالمُقَارنةِ مع غَيرِه من المفكرين الغربيين؟

وليس ثَمةَ شك في انتِسابِ ابنِ خلدون إلى الدائِرةِ الحَضارِيةِ الإسلامية، فإنه انطلق من نِظَامٍ معرِفي إسلامِي، ومع ذلك فإنه ربما يكُونُ قد توصلَ إلى نتائِج مختلفةٍ

عن نتائج من سبقَه من العلماء، الذين كانوا ينطلقون من منهج فِقْهي وأُصولي، فما عناصِر النظَامِ المَعرِفي الذي استخدمه ابن خلدون؟ وما خصائص المَنهجِيةِ التي استخدمها؟ وما علاقَتها بالثوابت الشرعية؟ وهل ثَمةَ إشكالِيةٌ بين تلك المنهجية وهذه الثوابت؟

هذه الأفكار والتساؤلات كانت موضوعاً لندوةٍ عِلْمِية نظمها المَعهد العالَمي للفِكْرِ الإسلامي، بالتعاون مع جامعة آل البيت في الأردن، وذلك في سِيَاق الجُهودِ التي تبذل في دراسةِ حركاتِ الإصلاحِ وجهودِ العلماءِ والمُفَكرين في التاريخ الإسلامي، ومِن أجل فَهم مناهِج التغيير والإصلاح الفِكْري والثقَافِي واستيعابِها، واستخلاص علاقَتِها بظُروفِ الزمانِ والمَكان، وبطبيعة التحديات التي تواجِه الأمةَ في العصورِ المُتلاحِقَةِ، وبيانِ مدى انعِكاسِ ذلك كله على مسِيرةِ الجُهودِ الإصلاحية المُعاصِرة.

وقد كان هدف الندوةِ على وجهِ التحديد، دراسةَ جهودِ ابنِ خلدون دراسةً معرِفيةً ومَنهجيةً ناقِدة، في محاولةٍ لِفَتح آفاقٍ جديدةٍ في فَهم واقِع الأُمة في عهدِ ابن خلدون، وفَهم استِجابة ابنِ خلدون لذلك الواقع، وانعكاساتِ ذلك على مسيرةِ الفِكْرِ الإسلامِي حتى اليوم والغد. وكان من المُؤمل أنْ تتجنب بحوثُ الندوةِ ومداولاتها الاقتصار على الحُكْم الإجماليّ- الإيجابِي أو السلبي- على الفكر الخلدوني بجوانبه المختلفة، وتركز في المُقَابِل، على القيمةِ الموضوعيةِ لهذا الفِكر في كل جانبٍ من جوانِبه، وذلك في سياق رؤيتِه الكُليةِ ومنهجِه في البحث والتفكير، وعلى محاولةِ فَهم أبعادِ العطَاءِ الفِكْري والنظرات الخاصة لابنِ خلدون في السياق التاريخي والاجتماعي لتطَورِ الفِكْرِ الإسلامي والفِكْر الإنساني.

وعلى كُل حالٍ، فإن ثَمة حوافِز عديدةٍ لدراسة ابنِ خلدون؛ فالقِراءَةُ في كتابِ "المقدمةِ" عملٌ ممتع حقاً، ويتعمق الشعور بالمتعة عندما يكتشف القارئ أن في الكتاب الكثير مِما له علاقةٌ بالواقع المعاصر، وفيه شئٌ مِما يرتبطُ بخلفيةِ القارئ أياً كان تخصصه، إضافةً إلى أنّ لغةَ الكِتابِ قريبةٌ سهلةُ المنال، وتتكرر المصطلحات والمفردات المفتاحية للمؤلف في مواقع متعددة، سرعان ما تصبح مألوفةً واضحةَ

الدلالة. وربما يسهم ذلك –ولو بصورة جزئية- في تفسير الإقبال على دراسة المقدمة، من فئات متعددة من: المفكرين، والباحثين من مختلف التخصصات.

ومن المؤكد أن عبد الرحمن ابن خلدون كان عالماً موسوعياً، شأنه في ذلك شأن كثير من علماء عصره والعصور السابقة، وأنه قد حصل نصيباً مقدراً من ألوان المعرفة والثقافة المتعددة التي كانت سائدةً في عصره. ويشهد لذلك ما أشار إليه في تعريفه بنفسه في كتاب مذكراته، وهو الكتاب الذي جاء في نهاية "كتاب العبر."[1] كما يشهد لذلك عرضه للعلوم وأصنافها في الباب السادس من المقدمة. وهذا التأكيد على موسوعية معارف ابن خلدون، لا يتعارض مع ما يتبادر إلى الأذهان من أن ابن خلدون كان في جلّ ما كتبه مؤرخاً، ولم تكن المقدمة التي غمرت شهرتها الآفاق إلا مقدمةً لكتاب (العبر)، وهو كتاب في التاريخ.

لكن كثيراً ممن كتبوا عن ابن خلدون وظفوا رؤيتهم الجزئية لفصول محددة من كتاب المقدمة، أو جوانب معينة مما عرفوا عنه من سيرة حياته، وأعملوا فيها البحث والمناقشة والمقارنة، ومارس بعضهم عمليات الاستلاب، والتجيير، والإحالة إلى فروع العلم المعاصرة، التي تتسم بالتخصص الدقيق والتجزئة الشديدة، ليقرروا في نهاية المطاف أن ابن خلدون كان عالماً متخصصاً، وفقيهاً متبحراً، ورائداً مؤسساً في التربية، وفي علم النفس، وفي الاقتصاد، وفي السياسة، وفي غيرها من العلوم المتخصصة، فوق أنه كان مؤرخاً فذاً، ورائداً مؤسساً لعلم الاجتماع، وفيلسوفاً مبدعاً وضع علم المناهج، وصاغ نظرية المعرفة!

وتتكرر هذه المبالغات كلما عقد مؤتمر أو نظمت ندوةٌ عن ابن خلدون، كما تتكرر في دراسات الباحثين، الذين ينجزون دراساتهم في الميدانين: المهني أو الأكاديمي.

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن. **رحلة ابن خلدون.** تحقيق وتعليق محمد بن تاويت الطنجي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004. ص32-64. واسم الكتاب كما ورد في آخر كتاب العبر: "التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً."

ولعلّ مراجعة البحوث التي قدمت إلى مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة عام 1962 يمثل ذلك خير تمثيل.

فقد جاء في ورقة الأمام محمد أبو زهرة في ذلك المهرجان، ما يعلي قدر ابن خلدون في الفقه والقضاء، وينوه بأنه: "قضى نحو أربعة وعشرين عاماً من سني نضجه الكامل يتردد بين الفقه والقضاء،" وأنّ في ممارسته القضاء "صفحة ناصعة البياض في تاريخ ابنِ خلدون، وهي مشرفة، تبين للقُضاةِ أنهم يملِكُون الإصلاح ورد الأمورِ إلى نِصابِها، ولكن لا يستطيع ذلك إلا أُولُو العزمِ من القُضاة..وكان (ابن خلدون) من أعظَمِ القُضاةِ الذين رآهم تاريخ الإنسانية."[2]

ولاحظَ حسين شحاته سعفان أن أهم ما ميز ابن خلدون هو البعد الفَلْسفِي والمَنهجِي الذي مكنه من تطْوير عِلْم اجتِماع المعرِفة (سوسيولوجية المعرفة)، وتطبيقه لهذا العِلم المنهجي في تمحيص المعرفة التاريخية.[3] أما حامد ربيع، فحللّ الفِقْه السياسي لابنِ خلدون وجعلَ مِنه "أحد آباءِ عِلْم السياسة كما نفهمه اليوم."[4] وقد جعلَ محمد حلمي مراد عنوانَ بحثِهِ "أبو الاقتصادِ ابن خلدون."[5] واختتم محمد عبد المعز نصر بحثَه بالقول: إن ابن خلدون "وضع - بهذا النظام السياسِي الذي عرضه في المقدمة حول دراسته للدول- أُسس عِلْمِ السياسةِ في اللغة العربية، وأنه خرج يطلب عِلم التاريخ فجاءَه عِلم السياسة."[6] وهكذا الأمر في معظم أوراق المهرجان!

(2) أبو زهرة، محمد. ابن خلدون الفقه والقضاء. **أعمال مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1962، ص611-638.

(3) سعفان، حسن شحاته. سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون، **أعمال مهرجان ابن خلدون**، مرجع سابق، ص228-252.

(4) ربيع، حامد. فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، **أعمال مهرجان أبن خلدون**، مرجع سابق، ص267-304.

(5) مراد، محمد حلمي، أبو الاقتصاد ابن خلدون، **أعمال مهرجان أبن خلدون**، مرجع سابق، ص305-318.

(6) نصر، محمد عبد المعز. فلسفة السياسة عند ابن خلدون، **أعمال مهرجان أبن خلدون**، مرجع سابق، ص318-345.

وربما نكونُ أكْثَر إنصافاً لو دققْنا النظَر في الموضوع الذي كان ابن خلدون مهتماً بدراسته؛ وهو الظاهرةُ الاجتماعِية، أو المجتمع الإنساني، وأن هدف الدراسة كان تحديد القَواعِد العامةِ التي تحكُم تطَورات هذه الظاهِرة. عِند ذلك، يتبين لنا أن الظاهرةَ الاجتماعية هي ظاهرةٌ كُلية تتطلب دراستها التمييز بين جوانب مختلفة؛ فَقَضِيةُ السلطةِ السياسية هي جزءٌ مِن الظاهرة، وقضيةُ التعليم والتعلّم هي جزءٌ آخر من الظاهرة، وموضوع الإدراكِ والمعرفةِ البشريةِ هو جزءٌ من هذه الظاهرة، إلخ. وقد تعرض ابن خلدون لهذه القضايا بصورةٍ تكشف عن وعيِه على أهمية هذه الجوانب المختلفة، دون أنْ تبرر اعتباره فَقِيها متخصصاً في كل جانِبٍ.

ويبدو أن كل باحثٍ حاولَ أنْ يجِد في كلامِ ابنِ خلدون نصوصاً تدعم ما كان يذهب إليه؛ فتجِد باحثاً يؤكد على رأيٍ معينٍ يمِيلُ إليه، مستشهداً بنصوصٍ ابنِ خلدون، وفي الوقت نفسِهِ نجِد باحثاً آخر يؤكد على نقِيضِ ذلك الرأي، وهو يستشهد –كذلك- بنصوصٍ أُخرى من ابنِ خلدون. وتجِد مِصداق ذلك، بصورة واضحة، في أوراق مهرجان ابنِ خلدون المشار إليه.

لكن الأنكى مِن ذلك -في موضوع الأدبيات الخلدونية- تلك الجهود التي حاولت إخراج ابن خلدون من بيئته ونسبِهِ وثقافتِهِ، وأحياناً مِن دِينِهِ. فمِن الباحثين من عد ابن خلدون متديناً علْمانياً يفْصِلُ بين التدين الشخصي، والممارسة العلمية، ومثال ذلك ما ذَكَره محمد عبد الرحمن مرحبا الذي عد ابن خلدون متديناً، مع أن الدين عِنده لا علاقةَ له في تفْسِير مصدر الأخلاق، "فالأخلاق عنده (أي: عند ابن خلدون) ظاهرةٌ كبقيةِ الظواهِرِ الاجتماعية التي درسها، وهو يسجلُ هذه الظاهرة بموضوعيةٍ نادرةٍ أخاذة، دون أن تؤثر آراؤه الدينية أبداً في حكْمِهِ عليها، إنها ظاهرةٌ ماديةُ صِرف، لها أسبابها الماديةُ وظروفُها الموضوعية...أما الدين فهو عقيدةٌ شخصيةٌ لا شأنَ لها بالبحثِ العلمي."[7]

---

(7) مرحبا، محمد عبد الرحمن. **جديد** في **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: منشورات عويدات، 1989، ص156.

وقد أشار "مصطفى الشكعة" إلى أن "كامل عياد" استخدم النهج نفْسه، في رؤيتِهِ لابنِ خلدون في كتابه: نظريةُ ابنِ خلدون التاريخية الاجتماعية، المطبوع في برلين (1930)، وإلى طه حسين في أطروحته للدكتوراه في جامعة السوربون سنة 1917 بعنوان: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية،[8] وإلى عدد من المستشرقين، كل ذلك في سياقٍ يتراوح بين الحَطّ من قَدر ابنِ خلدون، والإشارةِ إلى شعوبيتِهِ، وكراهِيتِهِ للعرب، ووصفِ نظريتِهِ في العصبية بأنها تعبير عن الروح الحزبيةِ والطبقية؛ أو التقليل مِن شأنه بمقارنتِهِ بمن سبقَه مِن الفلاسفة، أو في امتداحِهِ بأنه ارتفع فوق معتقداتِهِ الدينية وهو يحقق منجزاتِهِ الضخمة! ويبني نظريته العلميةَ -بطريقةٍ فريدة- على المادة التجريبية! وأن نظريته تتفَوق على المادية التاريخية التي جاء بها ماركس.[9] ونجِد فكرةَ التمييز بين المرجعية الدينية عِند ابنِ خلدون، وما تِوصلَ إليه مِن أحكام وآراء يحلُو للباحثين تسميتها بالنظريات، شائعةً عند كثير من الباحثين الغربيين. ومِن ذلك ما أكده "دي بور" في كتابه عن تاريخ الفلسفة الإسلامية، من أن الدين لم يؤثر في آراء ابنِ خلدون العِلْمية.[10]

ومِن جِهةٍ أُخرى، نجِد بعض الباحثين الغربيين يجتزِئون مِن معرفَتِهم المحدودة، أو المشوهة عن التاريخ الإسلامي والإسهامات العِلْمِية للمسلمين، جوانب في غاية الضيق والجُزئيةِ، وقَطْعِ المادةِ من سِياقِها، ونقْل الأفكار دون تمحيصها أو عزوها إلى مصادرها الأولية. وربما أصبحت هذه الإشارات العابرةُ بعد ذلك مصادر أوليةً لكثير من الباحثين والدارسين العرب. ومن الأمثلة على ذلك كتاب جامعي في "الفكر الاجتماعي الغربي" الذي انتشر على نطاق واسع، يرى فيه المؤلفان أن "المجتمع المحمدي (!) الوسيط الذي كان في صراع مع العالم المسيحي خلال الحروب الصليبية... أنتج

(8) الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1986، ص73.

(9) المرجع السابق، ص86.

(10) De Boer. T. J. *The History of Philosophy in Islam*, Translated into English by Edward R. Jones, New York: Dover Publications, Inc. 1967.

تلْمِيذاً لافتاً للانتباه هو الفيلسوف والمؤرخ العربي (!) ابن خلدون، وهو مواطن بربري (!) من تونس ... وطور في هذا الكتاب (المقدمة) نظرية الصراع في التغيير الاجتماعي، وعزا أهمية كبيرة للبيئة الطبيعية في تشكيل النظام الاجتماعي."[11]

وإذا كانت هذه الأمثلةُ تقَع في سياق الظلْم للحقيقةِ ولابنِ خلدون معاً، فإن من الظلم للحقيقة ولابن خلدون –أيضاً- أن يذهب محقق المقدمةِ المشهور علي عبد الواحد وافي[12] إلى مقارنة جهود ابن خلدون بجهود طائفة من العلماء الأوروبيين، الذين درسوا فلسفةَ التاريخ منطَلقين مِن نظرياتهم الفلسفية وآرائِهم المُبيتةَ مِن قَبلُ، وحاولُوا أنْ يخضِعوا حقائق التاريخ لهذه النظريات والآراء... حتى تنثَني لما يعتنقونه من مذاهب، بينما كان منهج ابنِ خلدون لا يعتمد إلاّ على الملاحظة واستقراء الحوادث.[13]

كذلك فإن مِن الظلم لابنِ خلدون أنْ نحاسِبه على أنه فقيه تربوي، ثُم نناقش آراءَه وأحكامه العابرةَ في التربية، في ضوء العلوم المعاصرة في التربية والمناهج وتقنيات التعليم وعلم النفس؛ أو أنه فقيه الاقتصاد، أو فقيه السياسة وغير ذلك، ثُم نحاسبه بناءً على ذلك في ضوء العلوم المتخصصة في حالتها الراهنة، وأنه يتفوق فيها على هذه العلوم في بعض المسائل، فضلاً عن أنه كان سابقاً عليها بستة قرون!

(11) Kilzer, E. and Ross, E. J. *Western Social Thought*, Milwaukee: The Bruce Publication Company, 1954 p. 131-132.

ورغم أن الكتاب يتحدث عن تاريخ الفكر الاجتماعي الغربي من عهد ما قبل أفلاطون، مروراً بأفلاطون وأرسطو والفكر اليهودي، والمسيحية الأولى والإصلاح الديني المسيحي في أوروبا، وظهور المدارس الفلسفية والنظريات الاجتماعية الحديثة حتى تاريخ طباعة الكتاب عام 1954، فإن المؤلفين لم يجدا في تاريخ الإسلام والمسلمين (المجتمع المحمدي كما يسميانه) غير حوالي صفحة عن ابن خلدون وثلاث كلمات عن ابن رشد تأتي عرضاً، وتصِفُه بأنه "الشارح العربي لأرسطو." ص129.

(12) مع ذلك لا ينكر فضل المحقق، ولا يقلل ذلك من الجهد العظيم الذي بذله في تحقيق المقدمة وإصدارها في ثلاثة مجلدات، وبأوفى ما صدرت به حتى الآن.

(13) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق ودراسة: على عبد الواحد وافي، طبعة مزيدة ومنقحة، القاهرة: نهضة مصر، 2004، ج1 ص206، من صفحات الدراسة الواردة في الجزء الأول.

وفي مقَابِل هذا الظلْم للحقيقة ولابن خلدون، فإننا نرى العـدل أنْ نكْتفِـي في دراستنا لابن خلدون بالإشارةِ إلى الجوانبِ المعرفية العامةِ، والأُطُر المنهجية التي شكلَت فِقْهه الاجتماعي، ووعيه بِصِلَةِ الجوانب السياسية، والاقتصادية، والتربوية، والبيئيـة، وغيرها، بالظاهرة الاجتماعية، وهذه في نظرنا هي ملامح الرؤيةِ الكُليـةِ عنـد ابـنِ خلدون، وهي قضية معرفية منهجية، ربما تعيننا على إقامة صلة ذات دلالة بين فكر ابن خلدون، والفكر الإسلامي والإنساني المعاصر.

وقد تكونُ هذه المَلْحوظات ضروريةً بين يدي هذه البحوثِ، التي يضمها هـذا العدد من مجلّة "إسلامية المعرفة" والعدد الذي يليه، ذلك أننا مع التنويه بالقيمة الخاصة التي ربما يحمِلُها كل بحث، فإن بعض البحوث قد وقعت في بعض ما أشرنا إليه مـن مبالغات. لكننا نأمل أن تكون البحوث في مجملها قد أسهمت في تقديم إيضـاحات مفيدة حول رؤية ابن خلدون للإصلاح والتغيير، في مباحث الفكر الإسلامي ومسائله، وفي واقع الحياة الإسلامية وقضاياها على عهده، وأن تكون قد كشفت عن أن ابـن خلدون لا يزال يعيش بيننا بعد مرور ستمائة عام على وفاته، وأن بعض ما جـاء في كِتاب المقدمة، يعد أكثر معاصرةً لقضايا الأمة مِن كثير مما يكتبه الكتـاب وينشـره الناشرون في عصرنا!

بحوث ودراسات

وحدةُ "المقدمة" وبنيتها العميقة

أبو يعرب المرزوقي*

تمهيد:

تدرك كل عين فاحصة أن وحدة كتاب "المقدمة" لابن خلدون تنطـوي علـى إشكال، سواءً في الوحدة المعنوية، أي: وحدة العلم الذي تتكلم عليـه، أو الوحـدة المادية؛ أي: نسبة ما ورد فيها من مضامين إلى مطالبها النظرية. هذا فضلاً عن بعـض التداخل بين المضامين والأغراض. والمعلوم أن معرفة الجواب الخلدونيّ أمر بـدهي لا يحتاج إلى سؤال وبحث؛ لأن ابن خلدون حدد مبدأ وحدة الموضوع، ومبدأ ترتيـب المسائل، ومبدأ وحدة الغاية النظرية التي يسعى إلى تحقيقها المصنف، وذلك في نـص صريح ختم به الفصل الأول من الكتاب الأول من التاريخ أو المقدمة، وزاده توكيـداً في الخاتمة.

لكن هذه الأمر البدهي لا يكفي، وبالذات لبداهته. والمبادئ الثلاثة التي ذكرهـا ابن خلدون مبادئ مضاعفة:

1. فمبدأ الوحدة المعنوية لموضوع العلم الجديد هو: تصور الإنسان، ومسـائله مستنتجة من خاصياته بتفصيل معلل تعليلاً يؤسس لتبويب المسائل دون ترتيب، ودون أن تكون الخاصيات منسوبة صراحة إلى المقوم النوعي الذي ساد في التعريف المعلوم في الفكر الفلسفي المتقدم عليه.

* أستاذ الفلسفة اليونانية والعربيـة في جامعـة تـونس الأولى، كليـة العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة.
abouyaareb@yahoo.com

2. ومبدأ ترتيب المسائل التي يعالجها العلم، وهو يتضمن تحديد تجانس المسائل الوظيفي في العمران، وجهات تعلقها بما يقيم الوجود الإنساني، أعني: الضروري والحاجي والكمالي، مع إشارة إلى معيار الجمع بين المسائل التي يعالجها بعض الأبواب ولا سيما البابان الأخيران.

3. ومبدأ النظرية الخالصة: وهو التمييز بين علم العمران لذاته، وهو ذو مسائل شريفة، ثم علم العمران بوصفه أداة للنقد التاريخي أو تصحيح الأخبار، دون الإشارة إلى أي المطلبين، بحكم ما ورد من العلم في المقدمة: أهو أحدهما أو كلاهما، وبأي ترتيب، إن سلمنا باختلاف هيئة العلم عند النظر إليه بالمقصدين.

ولسنا نزعم، في الكلام على وحدة المقدمة المعنوية، أن ابن خلدون قد كانت قدرته التأليفية دون الواجب. كما أننا لا نزعم في كلامنا على الوحدة المادية أن في متن العمل بعض المنحولات عليه. كل ما في الأمر أننا ندعي أن النظر في المقدمة ذو مستويات أربعة لا بد من الفصل بينها، وتحريرها من الخلط بين مطالبها؛ حتى ندرك أعماق المشروع الخلدوني،[1] فنستطيع البناء عليه ومواصلته كما طلب منا المؤلف في خاتمة عمله. فالنظر في المقدمة قد جمع أربعة مستويات على النحو الآتي:

1. ما فوق النظرية: تأسيس عِلْمية فن التاريخ بنقله من ظاهره (=أدب) إلى باطنه (=علم)، وتأسيسه على العلم الجديد الذي سماه ابن خلدون بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني. والتأسيس لا يكون بقول ينتسب إلى العلم نفسه، أعني: النظرية المبتكرة، بل هو ينتسب إلى ما بعد النظرية، أو إلى نظرية من قوة ثانية، وذلك هو القول الذي يفتتح به ابن خلدون مقدمته في الخطبة، ومقدمة المقدمة، وفي المقدمة

---

(1) فليس من قصور المبدعين أن يكون إبداعهم في تدفقه الأول حائلاً دون التنظيم الصناعي للمبدعات. فهي تخرج من ذهن صاحبها بدفق وانبجاس لا يقف عنده أي جهد للروية التنظيمية، التي هي في العادة ثمرة العودات المتوالية على العمل من صاحبه أولاً، ومن المدرسة الفكرية التي تولت مهمة التطوير. وقد يكون التطوير أحيانا قلباً للمشروع رأساً على عقب، دون أن يعد ذلك خروجاً عن القصد الأول للمبدع الذي يبقى له الفضل الأول والأخير.

الأولى من الباب الأول، فضلاً عن القسم النقدي الذي يبني عليه نظريـة المعرفـة في الباب السادس من المقدمة.[2]

2. النظرية المقصودة بالذات من تأليف المقدمة: علم العمران (لذاته، أو لوظيفته في تصحيح الأخبار، أو من المنظورين، سواء اتحدا أو اختلفا). وهذا هو العلم الجديـد الذي يعده ابن خلدون من إبداعه،[3] الذي ما تزال طبيعته مجهولة لتردد قرائه المحدثين في تسميته خلال إسقاطهم تسميات العلوم الحديثة عليه فبعضهم يعده بدايـة علـم الاجتماع، والبعض الآخر يسميه علم الحضارة، وآخرون ينفون الأمـرين ويعدونـه إرهاصات في فلسفة التاريخ.

(2) ما كان يمكن لابن خلدون أن يبدع علم العمران أساسا لنقل التاريخ من ظاهره إلى باطنه من دون أمرين ينتجان عن انتسابه إلى الفكر الأشعري:
الأول: هو استبدال نظرية أفعال العباد المخلوقة لهم بنظرية أفعالهم المكتسبة دون خلق منهم.
والثاني: هو استبدال نظرية الضرورة السببية الفلسفية بنظرية مجاري العادات دون نفي للانتظام.
فمن دون نفي حرية الإنسان الخالقة للأفعال يمتنع القول بانتظام سلوك البشر فيكون البحث في قوانين تنتظم ا هذه الأفعال ممتنعاً. وإذن، فالنظرية الاعتزالية تتنافى وكل إمكانية لتأسيس علم السلوك الإنساني، المحدد لقوانين كلية، اللهم إلا إذا رددنا مفهوم الخلق إلى نظرية الطبائع. ولهذه العلة عد الفلاسفة العلوم العملية من جنس مختلف تماماً عن العلوم النظرية. ومع ذلك فهم عندما يحاولون تأسيس العلوم العملية يضطرون إلى نظرية الطبائع في التاريخ الطبيعي. والنظرية الفلسفية القائلة بالضرورة السببية نجدها عند التعمق هي أيضا حائلة دون العلم عامة، فضلا عن العلم الإنساني. فلو كانت السببية ضرورية بإطلاق لما كان يمكن استثناء الإنسان منها، ولاستحال وضع نظريات علمية مختلفة؛ إذ يكون الفكر -وهو ظاهرة طبيعية- خاضعاً للضرورة السببية، فتكون المعرفة مجرد تراء، ويكون الفكر مرآة لا يستطيع افتراض غير ما يتراءى عليه. فكيف له عندئذ أن يضع نظريات معرفية؟ وهبنا سلّمنا بأن الاختلاف بين المناظر Perspectives في الترائي هو الذي يعلل النظريات المختلفة فسيبقى سؤال تاريخية المعرفة: كيف يمكن فهمه والمناظر واحدة لم تتغير؟ وفي الحقيقة فإن الفلاسفة يكاد علمهم يؤول إلى هذا المنظور: فعندهم أن العلم يكفي فيه الحقائق الأولية وهي تراء للعالم في العقل ثم المنطق لاستنتاج كل الحقائق الثانوية؛ أي المستنتجة أو النظرية في مقابل الأولى التي هي بدهيات ضرورية ولا حاجة إلى التجربة. أما القول بمجرى العادات فهو لا ينفي الانتظام، ومع ذلك فهو يعده من الوقعات التي لا تعلم إلا بشهادة التجربة، فتكون التجربة أمراً جوهرياً للمعرفة، واكتشاف القوانين بدلا من الاكتفاء باستنتاجها من الحقائق الأولية المزعومة وهي في الحقيقة تجارب غفلة عن العالم.

(3) ابن خلدون. **المقدمة**، ص66: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا بِسِن بكره وجهينةَ خبِره، فإن كنت استوفيت مسائلَه وميزت سائع الصناع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني جت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء.".

3. ما دون النظرية المقصودة بالذات أو النظريات الفرعية: العلوم التي تتفرع عن علم العمران لتدرس مقوماته المتمايزة رغم التداخل بينها في تقويمها له: كعلم الاقتصاد، وعلم التربية، وعلم السياسة، وعلم الثقافة الرمزية إلخ. وهذه العلوم الفرعية متعددة، ومن ثم فهي غير العلم الواحد الذي ينتظم به عقدها ويحاول ابن خلدون تأسيسه، فتكون هذه العلوم فروعا منه أو علوما جزئية، هي في نسبتها إليه كـالعلوم الجزئية في الفلسفة التقليدية في نسبتها إلى علم ما بعد الطبيعة.

4. تطبيقات هذه العلوم الفرعية في نقد الأخبار التاريخية وتصحيحها، أو تحليل الظاهرات العمرانية وعلاجها، أي: تطبيق نظريات علم العمران على أمثلة تاريخية. لكن ابن خلدون يطبق تارة نظرية العمران ككل، مثل: تفسير التمييز بين سلوك البدو وسلوك الحضر، مميزاً بين الأخلاق في العمران البدوي (مثال العباسة) والعمران الحضري؛ وهو يطبق طوراً قوانين الديموغرافيا (مثل الكلام في أعداد جيش بني إسرائيل) أو قوانين السياسة (مثل تفسير نكبة البرامكة)، إلخ.

فكانت المقدمة من ثَم متعددةُ الأغراض مختلطتها. وإذن فهي تحتاج إلى الفصل بين مستوياتها فصلاً دقيقاً، يمكن من فهم الحبكة النظرية، التي حددت معالم الثورة الخلدونية في المجال الجديد الذي فتحه للعقل البشري، بأن جعل فَن التاريخ -الذي هو الأداة الأساسية في علوم الملة التي تستند كلها بلا استثناء إلى العلاج التاريخي- مادةً للفكر، الذي سيحولها إلى فَن فلسفي، دون أن يزعم أنها علم، نظير الأداة الأساسية في العلوم اليونانية التي تستند كلها بلا استثناء إلى العلاج المنطقي، التي جعلها أرسطو فنا فلسفيا دون أن يزعم أنها علم.

فالعمل الخلدونيّ بدأ بما بعد النظرية، عندما طلب تأسيس نسبة التاريخ إلى الحكمة، بما يمكن أن نطلق عليه اسم: "نقل فَن التاريخ من جنس فَن الأدب إلى جنس فَن الفلسفة". ثم أردف ذلك بالنظرية التي تجعل ذلك ممكناً. وخلال ذلك قدم نماذج من علاجات تستند إلى علوم تتفرع عن هذا العلم مثل: الاقتصاد، والسياسة، والتربية، إلخ، مضمناً ذلك كله أمثلة ضربها على انطباق نظرياته التي استمدها من تاريخ العمران

الإسلامي. فكان هذان العنصران الأخيران (علاج علوم العمران الجزئية والتطبيق) مصدر الاستطراد الذي يمكن أن يستغنى عنه، رغم كونه يكاد يتجاوز نصف المقدمة من حيث الكم. والأخطر من ذلك كله، أن الاستطراد خلال التمثيل أصبح بما بلغت إليه نسبته مع العلاج العلمي المقصود بالذات مصدراً لأخطاء تأويلية خطيرة، حالت دون الكثير من الدارسين وفهم طبيعية المشروع الخلدونيّ.

فضرب الأمثلة الواردة في المقدمة جعل البعض يتصور نظريةَ صاحِبِها مستندةً إلى منهج استقرائي، ظناً منه أن الأمثلة ليست للتوضيح، بل هي أعيان مستقرأة. وبذلك انقلب التوضيح المتأخر عن تأسيس العلم إلى سند مقدم عليه، فلم تعد أمثلة ابن خلدون أمثلة توضيحية تبين مدلول نظرياته، بل أصبحت أعياناً استقرائية تستمد منها النظرية بالتعميم المخل، كما تصور المرحوم عبد الرحمن بدوي،[4] وكل الذين يبالغون في دور تجربة ابن خلدون السياسية في نظرياته العمرانية أو في الكلام على منهجه الواقعي.

كما أن الاستطرادات بدت لمن لا يميز بين مستويات النظرية الخلدونية وكأنها جزء أصيل منها، فعد عرض ابن خلدون لعلوم عصره جزءاً من علمه الجديد، في حين أنّ ما ورد في هذه العروض لا يرقى حتى إلى تاريخ الأفكار فضلاً عن اعتباره من علم اجتماع العلم. وحتى بعض مداخلات ابن خلدون مجادلاً آراء العلماء في العلوم التي عرضها من حيث هو فيلسوف، أو متكلم، أو فقيه، أو لغوي، أو مؤرخ إلخ، فإنها ليست من أغراض علم العمران، ولا حتى من أغراض التاريخ؛ لأنها من مسائل العلم المعروض، وليست من مسائل علمه أو تاريخه.

---

(4) يقول عبد الرحمن بدوي: "إن ابن خلدون أراد أن ينظر في العمران البشري، فلماذا اقتصر نظره على المجتمع الإسلامي إذن؟ وكيف يحق له أن يستخرج قوانين عامة تنطبق على العمران كله إذا اقتصر على شواهد من تاريخ محدود ومجتمع معلوم." انظر مقاله: **ابن خلدون وأرسطو**، الوارد في أعمال مهرجان ابن خلدون القاهرة 2-6 يناير 1962، ص161. وهو يضيف أن ابن خلدون لو استقرأ العمران في مصر لغير كل نظرياته، ظنا منه أن المقدمة استقرائية وليست استنتاجية، وغفلة عن كون ابن خلدون قد عاش في مصر أكثر من عشرين سنة، ولم يغير البنية النظرية للمقدمة، رغم إضافة عناصر مضمونية لم تكن موجودة قبل مقامه في مصر.

سنطلب وحدة المقدمة وبنيتها بالبحث في المسألتين التاليتين: إشكالية وحدة المقدمة المعنوية والمادية، والسبل الممكنة لعلاج مسألة وحدة المقدمة.

المسألة الأولى: وحدة المقدمة المعنوية والمادية:

من المعلوم أن المقدمة محاولة لتأسيس كتابة التاريخ كتابة نقدية، تصحح الأخبار فتبدو مدخلاً تمهيدياً، ومن ثَم ففيها عينة نموذجية من تصحيح الأخبار، أوكتابة التاريخ كتابة نقدية. وكل العينة مستمدة من التاريخ الإسلامي، حتى وإن كان بعضها يتكلم في أحداث غير إسلامية مروية بمنظور المؤرخ الإسلامي. وهي-كذلك- تأسيس لعلم جديد يحدد شروط هذه الكتابة النقدية؛ شروطها المنهجية والأداتية، فتكون بمعنى العلم المؤسس للتاريخ عملاً؛ أي حدثاً في التاريخ، وعلماً؛ أي خبراً عن أحداث التاريخ. ومن ثم فالتمهيد التأسيسي ذو بعدين، فهو علم أنطولوجية موضوع التاريخ الذي سماه ابن خلدون عمرانا(=عمل التاريخ)، وعلم ابستمولوجية التاريخ التي سماها تصحيح الخبر (=علم التاريخ). ويوحد بين الوجهين مفهوم فلسفة التاريخ التي ترد العيناتِ المضروبةَ أمثلةً من انطباق النظرية العمرانية؛ بغرض التحقق منها، وليست مادة استقرائية بنيت عليها النظرية.

فماذا يمكن أن يكون في هاتين الحالتين:

مبدأ وحدة موضوع العلم الجديد، الجامع بين الأنطولوجيا (طبيعة الموضوع) والإبتسمولوجيا (طبيعة علمه)، ومبدأ تبويب المصنف، إذا عددناه متضمناً أهم مسائل علمه الجديد، رغم أن ابن خلدون يسلم بأنه لم يستوف المسائل، واكتفى ببعضها معتبرا تعيين موضع العلم كافياً لجعل الأجيال الخالفة قادرة على مواصلة المهمة؟.[5] وكيف يكون هذا العلم مختلفاً عن علم السياسة المدنية (ولا هو أيضا من علم السياسة

(5) ابن خلدون. **المقدمة**، خاتمة الكتاب ص1169: "وقد كدنا نخرج عن الغرض، ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي (موضوعه) هو طبيعة العمران وما يعرض له. وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاء له. ولعل من يأتي بعدنا، ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين، يغوص في مسائله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم، وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه. والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل، والله يعلم وأنتم لا تعلمون."

المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير الم ل أو المدينة بمـا يجـب بمقتضـى الأخـلاق والحكمة؛ ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه)، ومـع ذلـك تشتق وحدته من تصور الإنسان؟

لكن هل الوحدة المقصودة مشتقة من مفهوم الإنسان حقاً، أعني: كما يتصـوره الفلاسفة على ما قد يبدو من مدخل الباب الأول؟ أم إن ابن خلدون يؤسسها علـى مفهوم للإنسان مغاير للتعريف الفلسفي؛ لأنه أضاف إلى الإنسان محدداً أساسياً هـو "من حيث الاجتماع"، أعني: ضمنياً، وليس "من حيث الطبيعة"؟ ألسنا نفهـم هـذا الفرق في ضوء المقابلة بين السياسة "بمقتضى الأخلاق والحكمة"، والسياسة "من حيث الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم كما يخبر عنه التاريخ." فيكـون التحديـد الجديد للإنسان انفصالاً عن التاريخ الطبيعي، وانحيازاً إلى التاريخ الحضاري، لا سيما وهو يرجعه إلى مفهوم الإستخلاف في دلالاته الأربع؟(6)

وبذلك، نجدنا أمام تراكب المبدأين المحددين لوحدة المصنف معنوياً ومادياً:

1. مبدأ وحدة وجهي العلم: أعني علم العمران منظوراً إليه لذاته، ومنظوراً إليـه من حيث هو علم مساعد؛ فمن حيث هو علم لذاته، يكون علـم العمـران: علـم منظومة العلوم التي تدرس الظاهرات العمرانية دون أن يكون موضوعه إحدى هـذه الظاهرات. لكن ذلك لا يكفي لأداء دور الأداة التي يصحح ا الخبر التاريخي، فـلا يمكن له أن يحقق ذلك إلا بمنظومة العلوم التي هو نظام عقدها. فما يساعد المؤرخ ليس علم العمران الكلي وحده، أو نظام عقد العلوم التي موضوعا ا مقومات العمران، بل لا بد من القوانين التي تكتشفها علومه الجزئية، التي تدرس هذه المقومات أعني محددي صورته؛ أي: السلطة الزمانية أو علم السياسة، والسلطة الروحانية أو علـم التربيـة، ومحددي مادته؛ أي أسباب المعاش أو الإنتاج المادي وأسباب التآنس أو الإنتاج الثقافي، وجدل محددي العلاقة بين صورة العمران ومادته اللتين اجتمعتا من حيـث دورهمـا المحدد للعمران.

---

(6) المرزوقـي، أبـو يعـرب *Ibn Khaldun’s epistemological and axiological paradoxes,* تونس: الدار العربية للكتاب، 2006م.

2. ومبدأ وحدة وجهي المصنف: فلمبدأ وحدة الكتاب وجهان كذلك: أولهما يحدد المضمون، والثاني: يرتب عناصره. فأما الوجه الذي يحدد المضمون فهو "خواص الإنسان المميزة له من حيث الاجتماع"؛ وأما الوجه الذي يرتب عناصر المضمون فهو "توجيه" ما لأجله كان العمران من شروط قيام الوجود الإنساني؛ أعني: جهة الضروري؛ أي التساكن؛ للتعاون من أجل الرزق والحماية، وجهة الحاجي، وجهة الكمالي؛ أي: التساكن؛ من أجل الذوق والرعاية. فمفهوم "الإنسان من حيث الاجتماع" يحدد العناصر التي يتقوم بها العمران، الذي هو موضوع العلم، وينتج بالتبعية تحديد مسائل علمه في ذاتها، ومن حيث دور قوانين الظاهرة العمرانية الأداتي في نقد الخبر وتصحيحه. أما رتب جهات الشروط التي يتقوم بها الوجود الإنساني فتحدد مراتب هذه العناصر في الظهور التكويني خلال تاريخ أي جماعة، ومن ثم فهي ترتب المسائل بحسب توالي الضروري والحاجي والكمالي من الشروط العمرانية في الوجود الإنساني. لكن التدقيق في دلالة هذين المبدأين يدفعنا إلى طلب مبدأ أبعد غوراً؛ لأنه يمكننا من تمييز المسائل المعالجة بدقة علمية أكبر، فنكتشف التبويب العلمي الأوضح لخطة كتاب "المقدمة".

مضمون "المقدمة" بمقتضى المبدأ الأول: هل مفهوم "الإنسان بمقتضى ما يعرض لأحواله من أمور من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً"(7) المعلن هو مفهومه المحدد للقسمة

(7) المؤولون العجلون لا ينتبهون إلى أن العروض الذاتي يتعلق بالأحوال في الاجتماع وليس بذات الإنسان. فما يعرض للأحوال في الاجتماع عروضا ذاتيا يعرض لأحوال الإنسان وليس لذات الإنسان، ومن ثم فهو ليس مما يعرض للإنسان عروضا ذاتيا فيكون من جنس ما يحصل له من حيث انتسابه إلى التاريخ الطبيعي؛ أعني: موضوع علم الأحياء، بل عروض عرضي ينتسب إلى التاريخ الحضاري. إنما الأمر يتعلق بالتاريخ الحضاري؛ أي: ما يحدث للإنسان في التاريخ، من حيث هو كائن حضاري، وليس من حيث هو كائن بيولوجي. والكائن البيولوجي يحتاج إلى الحضارة رغم كونها في حد معين تصبح داء قاتلاً، لذلك فالخصائص التي يذكرها ابن خلدون موضوعاً لعلم العمران ليست خصائص بيولوجية أو نفسيه، بل هي عمرانية: العلوم والحكم، والصنائع، والتساكن من أجل التآنس واقتضاء الحاجات. ومن الملاحظات المثيرة للاهتمام علاقة هذه المسألة بما ينسبه ابن خلدون للحضارة من ضرر على الإنسان، من حيث هو طبيعي، فهي قد تصل حداً من التأثير في أحوال الإنسان يفسد ذاته، أي: قواه من حيث هو كائن بيولوجي له صفات المستخلف، أو ما يسميه ابن خلدون بحب التأله والرئاسة الفطرية أو الحرية. الحضارة هي إذن ما يحصل من التساكن والتنازل من محددات للأحرار المتساكنين والمتنازلين الذين لهم ذوات بيولوجية لا بد من الحفاظ على قواها، وشرطه: أن يعامل الإنسان من حيث هو مستخلف، سواء تحددت شروط هذه المعاملة بالعقل (السياسة العقلية)، أو بالشرع (الساسية الشرعية)، أو بالجمع بينهما؛ لأنهما لا يختلفان إلا بنظرية أصل قيم السياسة وليس بها؛ فالقيم واحدة لكن العقل ينسبها إلى اجتهاد الإنسان العاقل، والنقل ينسبها اجتهاد الإنسان المؤمن.

التي نجدها في العلمين: علم "عمل التاريخ" وعلم "علم التاريخ"؟ وإليك كيف يصوغ ابن خلدون المبدأ الأول: "لما كان الإنسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها[8] ... وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً انحصر الكلام في..."[9]

مضمون "المقدمة" بمقتضى المبدأ الثاني: هل رتب الشروط تقتضي القسمة التي نجدها في المقدمة أم أنّ الترتيب مضاعف خمس مرات؛ أعني: في كلا العمرانين: البدوي والحضري، كلاً على حدة، ثم في تفاعلهما في الاتجاهين؛ أي: في أثر العمران البدوي في العمران الحضري، وفي أثر العمران الحضري في العمران البدوي، ثم في مبدأ وحدة العناصر الأربعة التي هي في العنصرين الحدين وتفاعلهما،كما في باب العمران على الجملة؟ إليك كيف يصوغ ابن خلدون المبدأ الثاني: "وقد قدمت العمران البدوي؛ لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد. وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي، وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع من الكسب؛ لأنه منه ببعض الوجوه، ومن حيث العمران كما نبين لك بعد."[10]

وابن خلدون يعلل في نص المبدأ الثاني ترتيب المسائل كما يعلل التمييز بين وحداتها. وقد علل الترتيب في ثلاث مراحل: 1. مرحلة المقدم المطلق، وهو العمران البدوي ثم مرحلتي الترتيبين النسبيين أعني 2. تقديم الملك على البلدان 3. تقديم المعاش على العلوم، وكان يمكن أن يعلل تقديم الملك والبلدان على المعاش والعلوم، لكنه لم يفعل، وقد يكون سكت عنه لأنه يبدو من تحصيل الحاصل المضمر في الترتيبين النسبيين. أما تعليل توحيد المضمونات فيخص مسألة وضع الصناعات مع المعاش، ولم يعلل مسألة وضع الآداب والتربية مع العلوم، لكن أهم ما يلفت الانتباه هو عدم ذكر

---

(8) يذكر ثلاث خاصيات في ترتيب مغاير لما ورد في المقدمة هي: العلوم، والحكم، والصناعات. وهي جميعاً ثمرة الخاصية الرابعة التي هي التساكن والتنازل أو العمران، وتستهدف غايتين هما: التآنس، واقتضاء الحاجات.

(9) ابن خلدون. **المقدمة**، ص67-68.

(10) المرجع السابق، ص68.

مضمون الباب الأول، أو العمران على الجملة، الذي كان من المفروض أن يكون مقدماً عليها جميعا فلا تكون هذه المنزلة للعمران البدوي.

وهذه الملاحظة اللافتة هي التي تعلل في نظرنا اعتبار الباب الأول شاملاً لنوعي العمران، فيكون معنى "على الجملة" هو الواحد المشترك بين النوعين، ومن ثم فهو لا يقبل الترتيب؛ لأنه الأول والأخير، أو لكونه مشروطاً في كل المسائل؛ أي: إن العمران البدوي والعمران الحضري كلاهما خاضع لمحددات العمران على الجملة. وبذلك، يصح ما قاله ابن خلدون على تقديم العمران البدوي، فهو الأول بالقياس إلى كل المسائل، بما في ذلك العمران على الجملة، الذي لا يوجد له دور إلا بوصفه شرط العمران بشرط ظهور شكله الأول.

المسألة الجوهرية:

كيف قلب ابن خلدون العلاقة بين النظري والعملي في حد الإنسان الفلسفي؟ فلم يعد "تصور الإنسان" من حيث هو "حيوان عاقل" محدد الخاصيات العملية للإنسان من حيث هو "حيوان مدني"، بل صار مفهوم "الإنسان من حيث الاجتماع (ما يترتب على التساكن للتآنس)" و" الإنسان من حيث العمران (ما يترتب على التساكن للتعاون)"[(11)] هما المقدمان على الحيوان العاقل، رغم أن العلاج لا بد فيه من دور؛ لما يحصل من تلازم هاتين الصفتين؛ أعني: الحيوانية التي تكون فيها العاقلية غاية وصورة، والعاقلية التي تكون فيها الحيوانية بداية ومادة. فصار العملي متقدما على النظري، والعرضي على الذاتي، أو التاريخي على الطبيعي؟ وقد أنتج هذا التقديم -وإن بصورة ضمنية لم يصرح بها ابن خلدون- تقديم الإرادة على العقل، وأصبح النظري

(11) ثنائية التسمية لموضوع العلم الجديد ليس إذن وليد الصدفة، بل هو غائر في أعماق المقومات الأساسية لهذا الموضوع. فهو التساكن للتآنس (اجتماع)، وذلك هو مستوى الغاية الأساسية للوجود الإنساني، أو الذوق وهو التساكن للتعاون أو التعايش (عمران)، وذلك هو مستوى الأداة الأساسية للوجود الإنساني، أو الرزق. وهدف السلطان على التساكن للتعاون هو تنظيم حياة الإنسان المادية وهو أصل الوجه المادي من صورة العمران أو السلطة السياسية وهدف السلطان على التساكن للتآنس هو تنظيم حياة الإنسان الروحية وهو أصل الوجه الرمزي من صورة العمران أو السلطة الروحية أو التربوية. لذلك فليس من الصدفة أن تكون بداية المقدمة همها الأساسي مشكل الرزق، وغاتيها همها الأساسي مشكل الذوق.

نفسه يقدم فيه بعده الإنتاجي على النظري الخالص، حتى إنه عرف العقل بوصفه نظام تقنيات وصنائع -بالأساس-[12] تابعاً للعقل العملي، الذي هو نظام خطط وسلط بالأساس. كما أنتج نقلة ثورية قطعت نهائياً مع النفس والمنزل نموذجين لصورة العمران ومادته؛ لتستعيض عنهما بأمرين بين النفوس وبين المنازل:

الأمر الأول: هو صراع الإرادات على المنزلة في سلم السلطة والمهابة، وعلى طبيعة الغايات التي تحدد شرعية انتظام الحياة الجماعية الانتظام الذي يقتضيه الاجتماع؛ أي التآنس من أجل الذوق والسلطان الروحاني عليه وبه.

والأمر الثاني: هو صراع الإرادات على علامات الأدوات في سلم الثروة والجاه، وعلى طبيعة الأدوات، التي تحدد فاعلية انتظام الحياة الجماعية التي يقتضيها العمران؛ أي: التعاون من أجل الرزق والسلطان الزماني عليه وبه.

لقد قلب ابن خلدون العلاقة بين فقه الظاهر وفقه الباطن في مفهوم الإنسان السياسي، مزيلاً الفرق بينه وبين الديني؛ إذ يسعيان إلى تحقيق معاني الإنسانية، كما يشير إليها في نظرية التربية التحررية التي تمثل غاية العمران السوي. فقد قدم الوازع

(12) التعريف الخلدونيّ للنظر والعقل بالسببية الذريعية: **المقدمة،** الباب السادس، فصل في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر ص838-840: "فمنها (الأفعال) منتظم ومرتب، وهي الأفعال البشرية. ومنها غير منتظم ولا مرتب، وهي أفعال الحيوانات غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع. فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً. وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخراً عنه، وقد يرتقي ذلك أو ينتهي. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين، أو ثلاث، أو أزيد، وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله ثم تبع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته.... وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل؛ إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط؛ لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت افعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره، وهذا هو معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى "إني جاعِلٌ فِي الأَرضِ خَلِيفَةً", فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته".

الذاتي على الوازع الأجنبي في العمران السوي؛ بسبب ما للوازع الأجنبي من إفساد على ما للإنسان من معان الإنسانية التي له، من حيث الاجتماع التي هي المدافعة والرئاسة الطبيعية للإنسان، فبات التربوي والسياسي تحرريين بالأساس.

النقلة من نموذج السلطة الخارجية، روحية كانت أو زمانية، إلى نموذج العقدين: العقلي[13] والشرعي[14] يجعل الكلام في العصبية، بمعناها المستقل عن أصل قيامها بدورها الموجب، من سوء الفهم الذي أفسد قراءات الفكر الخلدونيّ السائدة.

وعلينا الآن أن نبحث مسألة وحدة "المقدمة" المادية، بعد أن نظرنا في وحدتها المعنوية بتحليل المبدأين المتعلقين بتحديد المضمون وترتيبه. ويعتمد بحثنا في مسألة الوحدة المادية على ثلاث ملاحظات: كيفية، وكمية، وفلسفية.

وتتعلق الملاحظة الفلسفية بضرورة الجمع بين القسم المحدد للقطب الثاني من شرط الشروط في المشروع الخلدونيّ، قصدت: الموقف النقدي من مبدأ الفكر الفلسفي المطلق؛ أي: مبدأ التطابق بين المنطق العقلي والوجود، وهو الشرط الذي يكمل الموقف النقدي من مبدأ الفكر النقلي؛ أي: مبدأ التطابق بين المنطق التاريخي والوجود. والمعلوم أن القطب الثاني لا يبرز البروز الكافي؛ لأنه يأتي في الباب السادس بصورة عرضية خلال الكلام عن المنطق والفلسفة.

الملاحظة الكيفية: وتبدو ملاحظة إيجابية: فالمقدمة أو الكتاب الأول من كتاب العبر يمكن أن تعد خزينة معلومات، لذلك فكل المختصين في علوم الملة، سواء أكانت نقلية أم عقلية يمكن أن يجدوا فيه مادة للقول، لكن أليس ذلك أمراً يفقد العمل وحدته الموضوعية فيجعله من جنس الموسوعات؟ وهل يمكن القبول بما تمثله محاولات دراسة فكر ابن خلدون من منطلق أحد العلوم المنسوبة إليه، التي يسعى أصحاب القراءات إلى رد كل فكره إليها، حتى ولو اقتضى ذلك إضفاء وحدة متكلفة لا تحقق المطلوب؟

---

(13) بين الحاكم والمحكوم بتوسط حساب المصالح الدنيوية: طاعة مقابل تحقيق مصالح.

(14) بين الحاكم والمحكوم بتوسط حساب المصالح الأخروية بالإضافة إلى الدنيوية: طاعة مقابل إرضاء الله وتحقيق المصالح.

أليس تعدد التأويلات الممكنة دليلاً على فقدان العمل للوحدة التي يتصف ا علم من العلوم، إذا كان قد بلغ مرحلة النضج العلمي؟

الملاحظة الكمية:(15) وتبدو حادة مما ورد في الملاحظة الكيفية؛ فعدم التناسب بين الأبواب أمر لا يمكن أن يغفله القارئ النابه، ودون التعرض إلى مسألة المضمون الواحد في المقدمة، مع أن عدم التوازن الكمي بين الأبواب لا يعد دليلاً كافياً على انخرامٍ ما في بنية العمل، فيقتضي التساؤل عن مدى انتساب الكثير من المضمون إلى المشروع الواحد الذي يعلنه المؤلف، ويتجلى عدم التوازن بالصورة التالية:

الباب الأول: في العمران على الجملة: من ص74 إلى ص209، فيكون مجموع صفحاته 136 صفحة.

الباب الثاني: في العمران البدوي: من ص210 إلى ص270، فيكون عدد صفحاته 71 صفحة.

الباب الثالث: في الدول: الصفحات: 271-608، فيكون عدد صفحاته 338 صفحة.

الباب الرابع: في العمران الحضري: الصفحات: 609-677، فيكون عدد صفحاته 69 صفحة.

الباب الخامس: في المعاش والصنائع: الصفحات 678 إلى 768، فيكون عدد صفحاته 91 صفحة.

الباب السادس: في العلوم والتعليم: الصفحات 769-1169، فيكون عدد صفحاته 401 صفحة.

---

(15) ابن خلدون. **المقدمة**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثالثة، 1967.

المدخل والخاتمة:

يتضمن خطبة الكتاب من ص1 إلى ص11، ومقدمة المقدمة من ص12 إلى ص56. ويمكن أن نضيف إليهما خاتمة الكتاب، صفحة واحدة، والمقدمة الأولى: من الباب الأول من ص69 إلى ص73، فيكون عدد صفحاته 62 صفحة. ولما كانت خطبة الكتاب متضمنة التعريف الثوري لعلم التاريخ سلباً، بالانتساب إلى ما يماثل جنس الأدب، وإيجاباً بالانتساب إلى الحكمة، بمعنى الحكمة النظرية أو العلم، وليس بمعنى الحكمة العملية، فإن عدها جزءاً من الكتاب وليست مجرد خطبة يجعل القسم الأول مضاهياً كمياً لمعدل مقدار الأبواب عندما نخلصها مما نعده ليس منها.

وبيِّنٌ أن الكتاب ذه المعطيات الإحصائية فاقدٌ للتوازن الكمي، فيحتاج إلى تحليل يعيد النظر في التبويب، أو على الأقل يحدد المسائل المتعددة في بعض الأبواب، حتى وإن كانت متقاربة الغرض. وأول ملاحظة كمية تظهر أن المقدمة تنقسم إلى مجموعتين، كل منهما ذات ثلاثة أبواب، إذا ما استثنينا مؤقتاً المدخل: خطبة، ومقدمة، وخاتمة. لكن إحدى ا موعتين أبوا ا طويلة، والأخرى أبوا ا قصيرة. وإذا عددنا معدل طول الأبواب القصيرة معياراً للحجم الأقصى، وطول المدخل معياراً للحجم الأدنى، أمكن أن نقسم الأبواب الطويلة إلى أقسام من جنس الأبواب القصيرة. فمعدل الأبواب القصيرة هو: (71+69+91)، مقسوماً على 3= 77 صفحة. وبذلك يكون حجم الباب مراوحاً بين طول هذا المعدل، وطول المدخل أي: بين 77 مقداراً أقصى و 62 مقداراً أدنى.

ويمكن أن نختار عملية أبسط لتعيين الحدين: الأقصى، والحد الأدنى، للمسائل في كتاب "المقدمة"، فنأخذ المعدل بين أطول الأبواب القصيرة وأقصرها، ونعده الحد الأقصى، ونأخذ المدخل معياراً للحد الأدنى، فيكون المعدل بين مقدار باب المعاش، أي: 91 صفحة، ومقدار باب العمران الحضري، أي: 69 صفحة، هو الحد الأقصى أي 80 صفحة، ومقدار المدخل الحد الأدنى، أي: 62 صفحة. فتكون الحصيلة هي هي تقريبا. وبذلك يكون الباب الأول مؤلفاً من مسألتين: إحداهما تتعلق بالعامل

الطبيعي وتأثيراته، والثانية تتعلق بالعامل الرمزي وتأثيراته. ويكون الباب الثالث مؤلفاً من خمس مسائل: أولاها: تتكلم في نشأة الدول، والثانية: في نظرية الخلافة والإمامة عند المسلمين، والثالثة: في تطور مؤسسة الخلافة، والرابعة: في وظائف الدولة الخلافية والسلطانية، والأخيرة: في مقومي الدولة أي في الجند والحرب، وفي المالية العامة، وعلاقة ذلك بحياة الدولة اتساعاً وضيقاً. أما الباب السادس فيتألف من ست مسائل: الأولى: تتعلق بنظرية التناسب بين العمران والعلوم، ونظرية تكوينية العلم، والثانية: بعرض العلوم النقلية، والثالثة: بعرض العلوم العقلية ونقدها، والرابعة: تتعلق بنظرية التربية والتعليم، والخامسة: بنظرية اللسان وتعليمه، والأخيرة: بنظرية الذوق والأسلوب والأدب.

مسائل الكتاب بحسب التبويب الجديد هي إذن: مسألة واحدة في المدخل، ومسألتان في الباب الأول، ومسألة واحدة في الباب الثاني، وخمس مسائل في الباب الثالث، ومسألة واحدة في الباب الرابع، ومسألة واحدة في الباب الخامس، وست مسائل في الباب الأخير. فيكون ا موع: 17 مسألة. لكن هذه المقادير قد تبدو متفاوتة عند التطبيق بعد القسمة النظرية بحسب المعيار الذي اخترناه؛ لأن بعض المسائل نجدها نظرية خالصة عارية عن التطبيق والاستطراد، وبعضها الآخر نجده مثقلاً بالتطبيق، أو بالاستطراد، أو ما معاً. فيبدو التوازن مفقوداً؛ لأن بعض المسائل تجد فيها مقدار 10 صفحات لا غير، وبعضها الأخر يصل إلى المئين.

الملاحظة الفلسفية: لكن هذا القسم الأول المتعلق بالموقف النقدي من مبدأ مبادئ الفكر النقلي؛ أي: التوحيد بين المنطق التاريخي والوجود، يمكن أن يكتمل إذا أضفنا إليه القسم المتعلق بالموقف النقدي من مبدأ مبادئ الفكر العقلي؛ أي التوحيد بين المنطق العقلي والوجود. وفيه مسألتان: الأولى: هي نقد المعرفة الفلسفية التقليدية ونقد العلوم الزائفة التابعة لها، والثانية: هي نظرية المعرفة البديلة التي يقدمها ابن خلدون. ولو أدخلنا هذا العنصر لأصبح القسم الأول بمقدار الحد الأقصى أي حوالي 90 صفحة؛ إذ يضم إليه فصل الفكر الإنساني، وفصل المنطق، وفصل نقد الميتافيزيقا)،

فيكون الموضوع مماثلاً لحجم الأبواب الأخرى بعد تحريرها من الاستطرادات، فيكون متن الكتاب المنتسب إلى العلم المطلوب حوالي نصف الكتاب، ويكون الاستطراد الذي ليس له محل في الكتاب، النصف الباقي تقريباً.

المسألة الثانية: تحديد وحدة "المقدمة" المعنوية والمادية تحديداً معرفياً

السبيل الأولى:

هل نقبل الإيغال في السؤال النظري حتى نرتفع إلى مستوى من سعى إلى جعل المستحيل ممكنا؟ كيف أمكن لابن خلدون أن يطلب أمرا كان يعد في عصره من الأمور الممتنعة: نقل التاريخ من جنس القص الأدبي إلى جنس العلاج الفلسفي؟[16] وكيف يقبل ابن خلدون الإيغال في طلب علم "أداة" وهو من دعاة عدم الاهتمام في العلوم الأدوات في نظريته التعليمية؟ فهل يعد ابن خلدون طلب العلمِ الأداة من جنس طلب العلوم الغايات في التأسيس النظري، حتى وإن كان ينبغي الاقتصار على قدر محدود منه في التعليم؟ وكيف نفهم وحدة الموضوع من خلال كلامه عن شروط علمية التاريخ؟ يمكن أن نسلك إلى الجواب عن هذه الأسئلة سبل النصوص ما بعد النظرية التي تؤسس العلم الجديد:

النص الأول من خطبة الكتاب

ما شروط المشروع الخلدونيّ الساعي إلى نقل فَن التاريخ من جنس الأدب إلى جنس الفلسفة؟ "أما بعد، فإنّ فَن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال،

(16) فرضيتنا أن ذلك ما كان ليكون ممكنا لولا أن القرآن الكريم قد مهد له الطريق: فهو يجعل القص سلما، يصل بين التاريخ في فهمه وتأويليه الرمزي، والتاريخ في مستوى فعله وتحقيقه المادي. والعلم هو الواسطة بين قص التاريخ وعمل التاريخ؛ لأنه ضربٌ من قَصه قصا، يجعلُ فِعلَه يكون على علم. وتلك هي الغاية القرآنية: أن يقص التاريخ قصص القرآن، وأن يعمل المؤمنون به التاريخ، فيعِدهم إلى عملِه على عِلْم به؛ فتدبر التاريخ لا يكون إلا من خلال قصه وعمِله، لكأن القص تأويلٌ فرضي، والعملَ تجريبٌ فِعلي، والعلم حصيلة ذلك، والعمل المطلوب من كل ذلك هو عمل التاريخ على علم، بفضل التواصي بالحق (في النظر أو الاجتهاد) والتواصي بالصبر (في العمل أو الجهاد).

وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجُهال.

1. المعنى الأدبي للتاريخ: "إذ هو في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، وتنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف ـا الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت ا الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق وا ال، وعمروا الأرض حتى نادى م الارتحال، وحـان منـهم الزوال.

2. المعنى العلمي للتاريخ: و(هو) في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبا ا عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمـة عريـق، وجدير بأن يعد في علومها خليق."[17]

فيم تتمثل أدبية التاريخ وعلميته؟ أليست المقابلة هنا بينةَ المعالم، وهي بين مقومين لكلا ا الين: الأدبي، والفلسفي، وهما الموضوع المعالج فيه، وضرب العلاج منه.

فا ال الأدبي هو الموضوع (إخبار عن الأيام والدول)، وضرب العـلاج (نمـو الأقوال وضرب الأمثال في الأندية إذا غصها الاحتفال؛ فالكلام ليس محكوماً بمنطـق الخطاب الدلالي (منطق المطابقة مع الموضوع)، بل بآلية توالد الخطاب التداولي (منطق توارد الخواطر في السمر). أما ا ال الفلسفي فهو الموضوع (الكائنـات والوقـائع) وضرب العلاج (نظر وتحقيق وتعليل للمبادئ والأسباب عميق؛ فالكلام ليس محكوماً بمنطق الخطاب التداولي (السمر)، بل بمنطق الخطاب الدلالي (التعليل).

السبيل الثانية:

هل يحدد تعريف الموضوع الذي يخبر عنه التاريخ (العمران) وحدة العلم المطلوب؟ فالخبر هو العلم، والعمران المخبر عنه هو الموضوع. لكن ما طبيعة الخبر في هذه الحالة؟ وكيف يصبح عندما يمحص بعلم العمران، بالقياس إلى ما كان قبل هذا التمحـيص؟

(17) ابن خلدون. **المقدمة**، خطبة الكتاب، ص2-3.

فأيهما هو علم التاريخ؟ هل هو الخبر الممحص؟ أم إن فعل التمحيص بقوانين العمران هو علم التاريخ؟ فابن خلدون يعرف علم التاريخ معتبراً إياه خبراً عن الاجتماع الإنساني والعمران البشري: "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم."[18] لكنه لم يختر-صراحة- بين وحدة نسق القضايا التي يعلمها علم العمران، ونسق القضايا التي يخبر بها علم التاريخ بعد أن تمحص بقوانين العمران. فهل هما علم واحد أم علمان متمايزان؟ فإذا اتحد النسقان من القضايا، فما الحاجة إلى نسق قضايا الخبر التاريخي إذا كان نسق قضايا علم العمران يقدم الحقائق نفسها؟ وإنْ تمايزا، ففيم التمايز؟

السبيل الثالثة:

هل الوحدة هي منظومة العلوم التي يستند إليها هذا العلم في وظيفته النقدية أعني في تصحيح الأخبار؟ يحدد ابن خلدون قائمة العلوم المساعدة في عملية تمحيص التاريخ دون أن يصنفها بصورة تطابق ما يشير إليه من مسائل في علمه الجديد فهل هي منظومة العلوم التي يرأسها علم العمران الذي ينسب إليه وظيفة تصحيح الأخبار، ولأجلها طلبه رغم شرف مسائله في ذاتها؟ فهو يقول: "فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسية، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم، والبقاع، والأعصار، في السير، والأخلاق، والعوائد، والنحل، والمذاهب، وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها، وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيفَه واستغنى عنه."[19]

---

(18) ابن خلدون. **المقدمة،** المقدمة الأولى من الباب الأول، مرجع سابق، ص57.

(19) ابن خلدون. **المقدمة،** مقدمة المقدمة، مرجع سابق، ص45-46.

السبيل الرابعة:

ما طبيعة الوحدة الموضوعية للظاهرة العمرانية في ذا ا، بصرف النظر عن وظيفـة علمها النقدية في التاريخ؟ وهل لعلم العمران في ذاته، وللجمع بين كونه في ذاته وبين كونه أداة، وحدةٌ يمكن تحديدها، كما يمكن تحديد وحدة علم المنطق، من حيث هـو علم لذاته، ومن حيث هو أداة منهجية في العلوم الأخرى؟ هذا التمييز الجوهري ينص عليه ابن خلدون نصاً صريحاً: "وإذا كانت كل حقيقةٍ متعقلةٍ طبيعـةً[20] يصـلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذا ا، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه .لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذا ـا وفي اختصاصـها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة؛ فلهذا هجروه، والله أعلم. وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً."[21]

(20) لا يمكن أن تكون هذه الكلمة نعتاً لاسم كان كما في نص كتاب المقدمـة طبعـة دار الكتـاب اللبنـاني (=طَبِيعية)، بل هي خبر كان (=طَبِيعة) كما نفترض؛ ليكون النص ذا معنى مناسب لقصد ابـن خلـدون. فقصده أن كل حقيقة معقولة تكون طبيعة؛ ويعني ذات طبيعة، ومن ثَم، فهي قابلة لأن يناظرها علم خاص ا. وهذا هو الأمر الجديد، وليس أن كل حقيقةٍ طبيعيةٍ متعقلة قابلةٌ للعلم. فذلك أمـر مفـروغ منـه في الفلسفة القديمة. وعسر فهم هذه الجملة الخلدونية آل بالترجمة الإنجليزية إلى محاولة في مقاربة للمعنى، تحرفت عن النص فحرفت المعنى. والترجمة أتت على النحو الآتي:

The accidents involved in every manifestation of nature and intellect deserve study. Any topic that is understandable and real requires its own special science. In this connection, scholars seem to have been interested mainly in the results (of the individual sciences)..” Trans. F. Rosenthal, Ibn Khaldun, The Muqaddimah, An Introduction to History, R&Kegan Paul, London and Henley,1967, p.79.

وطبعا فابن خلدون لم يقصد ما فهم المترجم من الجملة الأولى التي تعنينا. وكان ينبغي أن تكون الترجمة:

"If every understandable reality has its own nature whose own essential accidents should be studied, it is necessary that each concept and reality corresponds to a specific science… ».

(21) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص 63.

فنحن أمام علم العمران لذاته، وعلم العمران الأداة لتصحيح الخبر. لكن التاريخ نفسه علم أداة. وإذن، فنحن نبحث في علم أداة (علم العمران) لعلم أداة (علم التاريخ) لا يمكن لأي علم من العلوم غير الطبيعية أن يكون في غنى عنه، بل حتى العلوم الطبيعية فإنها تحتاج إليه؛ لأن ما نستمده من التجربة خبرٌ عن الطبيعة، لا بد أن ينقد في ضوء ما يماثل علم العمران في هذه الوظيفة، فضلا عن كون العلوم الطبيعية من أهم الظاهرات العمرانية.[22] وهكذا يكون لدينا أربعة علوم: علم أداة شرط أول، هو: علم العمران، وعلم أداة شرط ثان، هو: علم التاريخ، وعلم الظاهرات الإنسانية، وعلم الظاهرات الطبيعية.

وإذن، فعلم العمران لذاته، فضلاً عن كونه علم مواضع العلوم الإنسانية، فإنه كذلك علم مواضع العلوم الطبيعية، بمجرد كون هذه العلوم من الظاهرات العمرانية التي يشملها هذا العلم الذي يقبل التسمية بما بعد التاريخ، لا سيما أنّ ابن خلدون لا يقصره على حضارة بعينها، بل هو يشمل العالم كله عملاً بأفق الخطاب العلمي في الحضارة الإسلامية، فأفُقُه يحدده الخطاب القرآني، من حيث هو خطاب لكل البشر: فالعلم الجديد يتكلم على"الاجتماع الإنساني (....) (و) عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل: التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك، والدول، ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من: الكسب، والمعاش، والعلوم، والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال."[23] وهكذا فإن هذا العلم لا يقتصر على درس الحضارة الإسلامية.

السبيل الخامسة:

علم العمران علم رئيس Architectonic science، ويمكن تحديد وحدته بالقياس إلى وحدة كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة؛ بسبب تماثل الدور بين العلمين،

---

(22) وهذا ما يؤيد المقارنة مع ما ينسب إلى العلم القبلي سواء أكان ميتافيزيقيا أم نقديا.
(23) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص61-62.

ودلالة ما أشار إليه ابن سينا من ضرورة تسمية علم ما بعد الطبيعة بعلـم مـا قبـل الطبيعة. فيكون العلم الخلدونيّ الجديد علم ما قبل التاريخ، وليس علم ما بعده. وهـو إذن في م لة الفلسفة الأولى التي أصبحت من وظائف فلسـفة التـاريخ، لا فلسـفة الطبيعة؛ تقديماً للموقف العملي على الموقف النظري، واسـتبدالا للمنظـور الـديني بالمنظور الفلسفي، الذي يقدم النظري على العملي. ولما كان ما قبل الطبيعة هو علـم مبادئ الطبيعة، وعلم مبادئ علمها، فكذلك يكون علم ما قبل التاريخ: علم مبـادئ التاريخ، وعلم مبادئ علمه. لكننا نحافظ على "ما بعد" التي استقرت ترجمة ل Meta اليونانية، قاصدين ا عند نحتها مع كلمة تاريخ قياساً على لحمها مع كلمة طبيعة العلم المؤسس للتاريخ.

فأي معنى يمكن أن نفهم من ما بعد التاريخ؟ رغم أن ابن خلدون لم يصرح ذا الأمر كما يتبين من تفسيره محاولته إثبات موضوع علمه وتعيين موضعه. ولعل أفضل نص يثبت الطبيعة المابعدية لفعل التأسيس الخلدونيّ هو اضطراره إلى جعل كلامه مـن جنس الكلام في العلم الأول، الذي لا يمكن أن يستمد مبادئه من علم متقدم عليـه. فعندئذٍ يتوقف العمل بالمبدأ المنطقي الذي يشير إليه ابن خلدون في هذا الـنص: "وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فَنه الذي هو موضوع له. وهـذا وإن لم يكـن واجباً على صاحب الفَن لما تقرر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم، فليس أيضا من الممنوعات عندهم، فيكون إثباته من التبرعات والله الموفق بفضله."[24]

وعلم العمران الذي يؤسسه ابن خلدون ليس مضاعفاً بمعنى المقابلـة بـين دوره وصفه أداة، وكونه لذاته فحسب، بل هو مضاعف-أيضاً- حتى في كونه لذاته، فهو:

1. علم الموضوع الأصل، الذي تتفرع عنه موضوعات العلوم الجزئية، التي تدرس أبعاد العالم التاريخي أو العمران، قياساً على العلوم الجزئية التي تدرس أبعـاد العـالم الطبيعي أو الكيان. فإذا كان تناسب الوجود هو الذي يحدد وحدة موضوع ما بعـد

(24) المرجع السابق، ص71.

الطبيعة، فهل يوجد تناسب وجود يمكن أن نعرف به وحدة العمران، من حيث هو موضوع علم؟

2. علم نسق العلوم، من حيث إن سلسلة العلوم التي تدرس مقومات الظاهرة العمران تنتهي إلى العلم المؤسس، بمقتضى كون العلم لا يبرهن على مبادئه، بل يتسلمها، ويكون البرهان عليها من العلم الأسمى في السلسلة.

بل إن دوره بوصفه أداة-هو بدوره- مضاعف: فهو أداة في ا ال النظري؛ لكونه يستعمل لتصحيح الأخبار، ومن ثم فهو أداة النقد التاريخي، لكنه يؤدي دوراً أداتياً أهم لعله هو المقصود الأول من ثورة ابن خلدون. فنسبته إلى عمل التاريخ على علم من جنس نسبة التكنولوجيا إلى علوم الطبيعة؛ ذلك أن العلوم المتفرعة على علم العمران (العلوم الأربعة)، فضلاً عن علم العمران الكلي (العلم الخامس)، تمكن الأمة التي لها علم بشروط عمرا ا وأحواله، أن يكون تاريخها شبه عمل مخطط؛ فتكون نسبة هذا التخطيط إلى مجريات التاريخ المتروي، أعني: ما يخضع من التاريخ للإرادة الإنسانية كنسبة الاستراتيجية إلى التكتيك في الحروب.

الخاتمة:

لعل كلامنا على تقديم فاعلية ما هو رمزي على فاعلية ما هو مادي في فلسفة ابن خلدون، خلال البحث في وحدة المقدمة وبنيتها، يستفز القائلين بانتساب فكره إلى الفاعلية الاقتصادية؛ بسبب كلامه على أنماط العيش، أو إلى الفاعلية العضوية؛ بسبب كلامه على العصبية، لذلك فسنكتفي في الخاتمة بالتعريج على دلالة هذين المفهومين؛ دلالتهما التي أسيء فهمها بصورة أفسدت كل نظريات ابن خلدون. فعندنا تقديم الدلالة الرمزية للاقتصاد والعصبية على دلالتهما المادية هو جوهر الإضافة الخلدونية؛ كلاهما أداة، ولا يؤثر بذاته بل بمعناه الذي تحدده الثقافة. فالتحليل الدقيق لنظرياته يبين أن العصبية، من حيث هي ظاهرة طبيعية وبمفردها، لا تفضي إلا إلى الهرج، وهي لا تؤثر أداة لتحقيق فاعلية الجماعة الملتحمة فيها إلاّ بفضل الشرعية التي تؤسسها. وهذه

الشرعية الأصل أربعة أنواع مثلها مثل العصبية التي هي الفرع. فالعصبية التي تستند إليها الأسر الحاكمة نوعان بمقتضى نوعي الشرعية، وكلاهما مضاعف: عصبية شرعيتها مستمدة من العامل المؤثر في النسب، وعصبية شرعيتها مستمدة من العامل المؤثر في الاصطناع. ورغم أن نوعي العصبية يبدوان مستتبعين نوعي الشرعية وغالبين عليهما، فإنهما في الحقيقة تابعان لهما؛ فشرعية المساواة في الملة والكرامة هي العامل المؤثر الذي تستند إليه في عصبية النسب، وشرعية الحظوة والمنفعة هي العامل المؤثر الذي تستند إليه عصبية الاصطناع. لذلك كانت الأولى تفسد بمجرد أن يشمخ الحاكم، فيتعالى على مشاركيه في النسب ممن أسس معه الدولة، وهو أمر متعاكس النسبة مع صعود العصبية المصطنعة بالمال والنفوذ بدل الملة والكرامة، وكانت الثانية تفسد بمجرد أن يطمع المصطنع في الاستحواذ على مزايا المصطنع.

وهذا كله يتعلق بمبدأ الالتحام في الجماعة القيمة على الدولة، بمعنى: الجماعة الحاكمة، ولا يتعلق بالدولة بمعنى منظومة المؤسسات التي يسميها ابن خلدون صورة العمران؛ ذلك أن العصبية التي تقوم عليها الدول بالمعنى الثاني (التي لا ينطبق عليها قانون أعمار الدول بالمعنى الأول، أعني: القانون الخاص بالأسر الحاكمة لا بمؤسسات صورة العمران)، هذه العصبية هي بدورها مضاعفة، ومضاعفة التأسيس. فهي "عقدية اثنية"، أو "عقدية حضارية". فمن جنس الأولى دولة الخلافة التي هي عقدية، وتدوم أكثر من الأسر التي من النوع الأول؛ لأن الأسر فيها تصبح رموزاً عقدية، وليست فقط سلطانا دنيويا، وتلك هي العلة في سعي الأسر الحاكمة إلى أن تسمو إلى رتبة الخلافة، وتلك هي الدولة التي تبقى مؤسساتها ثابتة الشكل والمضمون، رغم تداول الأسر الحاكمة عليها، بل وحتى الأجناس المختلفة والمنتسبة إلى الحضارة نفسها. وبداية هذا الجنس من العصبية هو تجاوز الأسر إلى الإثنية، حيث تتعدد العصبيات المتوالية في الجنس الإثني نفسه، كأن يتحدث ابن خلدون عن انتهاء دولة العرب أو مضر (الخلافات العربية الأربعة: الأموية الشرقية، والغربية، والعباسية، والفاطمية) ثم يليها صعود تعدد العصبيات في إثنية أخرى، كدولة البربر في المغرب، ودولة العجم ودولة

الترك في المشرق. ولهذه العصبية غاية، هي العصبية العقدية الحضارية. فـأفول دولـة العرب التي يشير إليها ابن خلدون، وصعود دولة البربر مغرباً، ودولة العجم مشرقاً، لا يعني أفول دولة الإسلام وحضارته.

وحتى نفهم هذه الأبعاد الأربعة ينبغي أن نربطها بمعاني التاريخ الأربعة: التـاريخ قصيره وطويله، ولكل منهما معنيان. فالقصير معنياه يخصان حضارة بعينها أو يعمـان العالم كله، فيكون عندئذ تاريخاً صورته عصبية حاكمة في إحدى مناطق العـالم، أو تاريخاً صورته صراع عصبيات حاكمة متجاورة في العالم. والتاريخ الطويل يكـون في مستواه الأدنى تاريخ الدولة العقدية اثني (دولة العرب، ودولة العجم، ودولـة البربـر مثلا) وفي حده الأقصى تاريخاً عقدياً حضارياً (تاريخ المسلمين ومن عاصـرهم مـن الأمم، فضلا عمن تقدم عليهم). لكن كل هذه المعاني تغيب عن بـال البـاحثين في نظريات ابن خلدون؛ لاقتصار نظرهم على الوجه الجدالي من فكره في ردوده علـى الفلاسفة الذين ينكرون عامل القوة أو الشوكة في العمران.

وفي الجملة، فإن العصبية من حيث هي بعد القوة الناتجة عن التلاحم، تتحدد بيسر التلاحم؛ فهو النسب، والمال، والشرعية العقدية الإثنية بداية، ثم الحضارية غايـة. وفي الحقيقة فإن هذه المبادئ التي تجعل العصبية تعصباً كلها متعاوضة ومتجانسة؛ فالنسب يكون في الأصل دموياً ثم يصبح مالياً، ثم يصبح إثنياً، ثم يصبح حضارياً. وكلها تتحدد بالتقابل كالحروف في اللغة: فداخل المجتمع الواحد يتمايز الناس بالنسـب والثـروة والعقيدة والإثنية وبين المجتمعات المختلفة كذلك. فبالمقابل مع المسيحي يعرف الفـرد المسلم نفسه بكونه غيره من حيث هو مسلم، وفي مدينته يعرف الإنسان نفسه قبالـة من هو أسرة أخرى بأسرته، وقبالة من هو طبقة أخرى بطبقته، إلخ. أما بالنسـبة إلى الظن بأنه مادي النزعة فإن التفسير واحد؛ التركيز على البعد الاقتصادي ليس إلا لأن الفلاسفة والمتكلمين في نظرية الدولة يهملون هذا الأمر ويتصورون البعـد السياسـي كافياً.

ويمكن أن نشرح مسألة استناد العصبية إلى مبدأ متقدم عليها، هو أساس شرعيتها وسر فاعليتها؛ إذ هي ليست المبدأ إلا عند من يقرأ ابن خلدون قراءة سطحية، بل هي

لا تعدو كونها أداة المبدأ الذي يحقق الالتحام الشارط؛ لتكوين قوة الجماعة الحاكمة أو الشوكة المشروطة في كل حكم سياسي. فالمبدأ هو أصل الشرعية التي تحقق الالتحام بين أفراد الجماعة؛ لكي تصبح قوة قادرة على القيام بأعباء الحكم ببعديه: المادي (الشوكة)، والرمزي (علة شرعيتها التي تجعلها متجهة نحو تكوين نظام وليس اجتماع قوة للسلب والنهب فحسب، كما هي حال العمران عندما تفقد العصبية هذا الأساس، فتكون مفضية للهرج كما يقول ابن خلدون). وهذا المبدأ ذو مستويات خمسة: مبدآن اثنان، كل منهما ذو بعد مادي، وبعد رمزي، فيكون المجموع اثنين ماديين، واثنين رمزيين. وأصل هذه المبادئ كلها مبدأ خامس يجمع بينها أربعتها، وهو ذو طبيعة يصعب تحديدها؛ لأن هذا المبدأ هو في الوقت نفسه مصدر البعد المادي، والبعد الرمزي، في تصوير الوجود عامة، وفي تصوير الوجود الإنساني خاصة؛ أعني: في تحقيق المزاج الصوري للعناصر المادية التي تصبح قادرة على الفعل الهادف، وهو عين انصوار المادة وتمدد الصورة دون أن يكون صورة ولا مادة؛ لكأنه النواة التي لها حدان هما: الصورة، والمادة، ومساران: إلى التصور، وإلى التمدد.

فعصبية الانطباع ذات حدين: أدنى مادي، وأقصى رمزي، وهما القبيلة والإثنية، والأول: نسب فعلي، والثاني: نسب رمزي؛ لأن أساس الأول مادي وهو وحدة الدم، وأساس الثاني رمزي وهو وحدة الثقافة (اللغة والعوائد والتقاليد).

وعصبية الاصطناع ذات حدين: أدنى مادي، وأقصى رمزي، وهما الاصطناع المصلحي الدنيوي (وأساسه العقل)، والاصطناع المصلحي الأخروي (وأساسه الدين).

أما عصبية الأخوة البشرية فمبدأ شرعيتها يعتمد على المبدأ الخامس، أي: على المنزلة الإنسانية كما يحددها القرآن الكريم، وكما فهمها ابن خلدون؛ أعني: منزلة الخليفة الذي كلف بعمارة العالم ورعايته، وهي تناسب المعنى الأخير للتاريخ: التاريخ الكوني الذي يتكلم عليه القرآن، ويكون المخاطب فيه الإنسان من حيث هو ابن آدم المستخلف. ولها كذلك حدان: حد الرسالة من حيث هي مشروع يستند إلى مفهوم الاستخلاف بمعانيه الخمسة، أي: الاستخلاف النظري المجرد والمطبق (أدوات

الاستخلاف هما العلم وتطبيقاته)، والاستخلاف العملي المجرد والمطبق (غايات الاستخلاف هما العمل وتطبيقاته)، ومن حيث هي شريعة تنظم المعمورة بمقتضيات ذلك المشروع.

وكان لا بد للمشروع من زمن طويل؛ لكي يحقق شروط القيام بما تتطلبه هذه الرسالة؛ أعني: كل القرون السابقة من تاريخ الأمة الإسلامية التي باتت اليوم قادرة على تحقيق تلك الرسالة بعد أن تحقق شرط قيام المشروع المادي (دار الإسلام)، وشرط قيامه الرمزي (رسالة الإسلام) تحققا فعليا في التاريخ. ولذلك فهما قلب التاريخ العالمي بأحيازه الخمسة: (زمانه، ومكانه، وسلمه، ودورته المادية، ودورته الرمزية، كما أثبتنا في غير موضع)[25] كما يتبين ذلك سلباً (معاداة القوتين المسيطرتين على العالم المادية والروحية للإسلام والمسلمين أعني: أمريكا وإسرائيل) وإيجاباً قدرة الأمة على الاستئناف بعد كبوة ما يمكن أن يسمى بمرحلة النوم الشتوي الذي عشناه من عصر ابن خلدون إلى بداية حروب التحرير.

والمنطق الحاكم في توالي مبادئ الشرعية التي تجعل العصبية أداة للعمل، ومن ثم قوة سياسية قادرة على تصوير العمران، هو المنطق التالي:

تبدأ العصبية عصبية دم، أو تكون نسباً طبيعياً. ثم تمر مباشرة إلى عصبية الاصطناع المصلحي الدنيوي. وهذا الاصطناع الذي يبدو أمرا عرضياً، علته استفراد الحاكم بالمجد المشروط بإبعاد العصبية الأولى هو في الحقيقة الشرط الضروري والكافي لتكوين أجهزة الدولة، من حيث هي إدارة لوظائفها الخمس: (الرعاية السياسية العامة، والتربية، والإنتاج المادي، والإنتاج الرمزي، والرعاية الروحية العامة). ومن غير ذلك لا يمكن للدولة أن تكون أداة طيعة بيد سلطان الرعاية العامة السياسية، والرعاية العامة الروحية. ثم تطغى عصبية الاصطناع، أو التكنوقراط الذين بيدهم أجهزة الدولة، فتكاد تخرج المستبد من سلطانه.

---

(25) مثل كتابي في شروط نهضة العرب والمسلمين، وحوارية مستقبل الفلسفة مع الأستاذ تيزيني، أو حوارية النظر والعمل مع الأستاذ حنفي، إلخ وثلاثتها صدرت عن دار الفكر بدمشق، وبيروت بين 2000 و2006.

لذلك يجد المستبد نفسه بحاجة إلى عصبية النسب مرة ثانية، لكنها تكون عصـبية نسب من درجة أسمى وأوسع فتكون رمزية؛ إ ا عصبية النسب الثقافي أو الإثنية (كل العرب، مثلاً، في الأزمة التي أدت إلى نكبة البرامكة). وبعد ذلك تحتـاج الدولـة إلى عصبية أوسع تجمع الإثنيات المتوالية على الحضارة نفسها، فنعود إلى عصبية الاصطناع، ولكن في مستواها الرمزي لا الطبيعي: فننتقل من عصبية الاصطناع بحساب مصـالح الدنيا إلى عصبية الاصطناع بحساب مصالح الأخرى، وتلك هي عصبية العقيدة الـتي نتكلم فيها على الدولة؛ دولة الإسلام، لا دولة العرب، أو الفرس، أو التـرك. لكـن الأفق الأعم يبقى عصبية الأخوة البشرية لجمعها بين كل هذه المسـتويات الأربعـة السابقة. ولا يتم ذلك إلا عندما تتحق غاية ما لأجله جاءت الرسالة الخاتمة: دولة أبناء آدم أو وحدة الحضارة الإنسانية مع التعدد والاختلاف.

ويمكن أن نثبت العلاقة الوطيدة بين الحدين الأدنى والأقصى في مستويي: العصبية الطبيعية، والاصطناعية. فالحد الأدنى ذو صلة بالرزق. والحد الأقصى ذو صلة بالذوق. أو إن شئنا فإن مدار الحدين الأدنيين: الرزق، لكن مدار حـديهما الأقصـيين هـو: الذوق؛ أعني: التعالي على التحديد الرزقي إلى التحديد الذوقي؛ حيث يتحرر الإنسان من الحاجة المادية، ويصبح تواقا إلى أفق رمزي، فيحصل الانتقال من غلبـة القـانون الطبيعي فيهما إلى غلبة القانون الخلقي عليهما. وبذلك فهما يؤسسان السلطان علـى الرزق وبه، أو السلطان السياسي والسلطان على الذوق وبه، أو السلطان الروحي.

وتجاوز السلطانين إلى السلطان المطلق، أو عبادة الواحد الذي لا معبود سواه، هو الذي يمكن أن يرفع الإنسان إلى عصبية الأخوة البشرية لإعمار العالم ورعايته؛ تحريراً له من شرور العولمة الخمسة:

1. شر الرزق، أو ا اعات المادية العالمية.
2. شر الذوق، أو ا اعات الروحية العالمية.
3. شر السلطان على الرزق، أو الطغيان الزماني العالمي.

4. شر السلطان على الذوق، أو الطغيان الروحاني العالمي.

5. شر السلطان المطلق، أو الجاهلية الحديثة التي ألهت الإنسان، فقتلته بعد أن ظنت نفسها قتلت الله.

ودلالة دور الاقتصاد عند ابن خلدون من جنس دور العصبية. فمثلما أن العصبية مبدؤها ليس فيها، بل في نوع الشرعية التي تستمد منها قيامها، فكذلك الاقتصاد، ليس مبدؤه منه، بل من الثقافة التي يستمد منها قيامه. وهذه الثقافة مناسبة للشرعيات التي أشرنا إليها. فمن ثقافة الم لة الواحدة في عصبية النسب بمرحلتيها، إلى ثقافة م لة الصنائع في عصبية الاصطناع بمرحلتيها، لينتهي بثقافة الجمع بين الثقافتين السابقتين؛ أعني: أسرة الخلافة التي لها ثقافة الم لة الواحدة وحكم الشرع (رئاسة الأشراف، وهي في الأساس خلقية؛ لأ ا تستند إلى الترئيس الطوعي من قبل المؤمنين)، والأسر المتداولة على السلطنة ولها ثقافة الصنائع وحكم الأمر الواقع والقوة (سيادة الأعناف، وهي في الأساس مادية؛ لأ ا تستند إلى إكراه المسودين).

وقد دعا ابن خلدون إلى تعميم المنازل كما يحددها حكم الشرع، فكان قائلاً بالاقتصاد التحرري الذي يحول دون السلاطين والاغتصاب، وعد الخطط الخلافية ذات ضمانة دينية وخلقية لشروط العدل في العمران. وهو يعد العدل مبدأ كل اقتصاد مزدهر؛ لأنه يقوي الأمل، ومن ثم القدرة على الإنتاج والإبداع. إنّ الاقتصاد في نسبته إلى الثقافة ذا المعنى يناظر العصبية في نسبتها إلى الشرعية. لكن الإيديولوجيات العربية بتأثير من اليعقوبية الفرنسية[26] أهملت هذا التحليل وتصورت الثورية كافية لتغيير سنن الأمم، فكان أن استبدلوا ملكيات دستورية ضمنياً؛ لأ ا بدأت تستقر على شرعية نابعة من قيم الأمة بجمهوريات لا دستورية؛ إذ ليس لها أي أساس عقلي أو ديني.

---

(26) اليعقوبية: حركة سياسية Les Jacobins، سيطرت خلال الثورة الفرنسية، ولا تزال محددة لخصائص الفكر السياسي الفرنسي رغم عدم وجود حزب حالي ذا الاسم. يغلب عليها التعصب للوحدانية ا ردة التي تنفي التعدد، وتقول بمركزية السلطة المطلقة، ومن ثم بالعلمانية التي تفصل بين الدين والدولة فصلاً مطلقاً.

لذلك فهي قد أصبحت ملكيات متنكرة وأقل خضوعا للقانون والأخلاق من كل الملكيات البدائية.

لم تفهم النخب التنويرية الزائفة أن ما استنبطه ابن خلدون من تاريخ المؤسسات في الحضارة الإسلامية، كان يمكن أن يكون الأساس المتين لتحديث ناجح في صورة العمران (الدولة والتربية)، وفي مادته (الاقتصاد والثقافة)، فتطورها بمقتضى شرعيتها الذاتية يجعلها قابلة لتحقيق ما وصفه ابن خلدون من فصل بين:

- سلطة رمزية تحقق وحدة الأمة، التي ينبغي أن تكون رمزية وروحية (الخلافة سابقا ويناظرها رئيس الدولة لو تم التحديث المبني على العلم).

- وسلطة مادية تعالج قضايا الحكم التي هي في الجوهر مادية (السلطنة سابقا ويناظرها رئاسة الحكومة لو تم التحديث المبني على العلم).

وتلك هي العِلة-حسب رأيي- في أن الجمهوريات العربية تعاني من تخلفها حتى على الملكيات العربية: فهذه أقرب إلى تحقيق شروط الدولة القانونية من تلك، ومن ثم فهي الوحيدة التي يتوفر فيها مفهوم الجمهورية res publica أو الشأن العام؛ بسبب تحرر الحاكم من ذاته الطبيعية، وتحوله إلى ذات معنوية أو اعتبارية، بعد أن صار رمز الشرع المتعالي على الجميع، سواء اعتقدت الجماعة في كونه، دينياً محلاً، أو عقلياً موضوعياً، أو جامعاً بين الوجهين، كما هي الحال في التصور السني للسياسة.

أملي أن يكون الله قد وفقني إلى فيه الصواب وهو على كل شيء قدير.

في الفكر الخلدونيّ والتصور الإسلامي

عماد الدين خليل*

مقدمة:

يتابع البحث عمق الارتباط بين التصور الإسلامي عبر خصائصه وثوابته الأساسية في كتاب الله، وسنة رسوله -صلّى الله عليه وسلم- والتفسيرات الفقهيـة والكلاميـة المستمدة منهما، ومعطيات مقدمة ابن خلدون في ثلاثة من سياقا ا الأساسية: المعرفة، والتربية، والتاريخ. وكيف أنه في هذه السياقات عكس تصوراً ينطوي علـى عمقـه الإسلامي وهو يحلل قوانين الحركة التاريخية وسننها، والمكونات الأساسـية للمعرفـة الإنسانية، وطبيعة العملية التربوية وأبعادها في مفردا ا العديدة. إنه في الحقول الثلاثـة ينطلق من زاوية تصور إسلامي، ويؤكد وعيه بدور الدين في قيام الدول وسـقوطها، وفي تشكل المعرفة الإنسانية، وفي إرفاد النشاط التربوي بما يمكّنه من الأداء في مستوياته المتقدمة.

بما أن منهج ابن خلدون في المقدمة، ومعطياته في حقول المعرفة عامة، والتـاريخ على وجه الخصوص، قد قيل فيها وكُتِب الكثير، فإن البحث سيتجاوز هاتين المسألتين قدر الإمكان، صوب محاولة للكشف، أو التأكيد، بعبارة أدق، على طبيعة الارتبـاط بين الفكر الخلدونيّ والتصور الإسلامي في خصائصه ومقوماته، وصولاً إلى أن هـذا النتاج لم يكن هبة قادمة من الفراغ، وأنه لم يتشكل في عقل ابن خلدون ابتداءً، ولكنه وليد البيئة الحضارية الإسلامية التي قدر له أن يكون ابنها البار.

قد يكون غريباً التأكيد على هذه المسألة التي قد تبدو للبعض أمراً بدهياً، ولكننـا إذا تذكرنا عدداً من استنتاجات الباحثين والمفكرين المحدثين والمعاصرين بصدد المقدمة،

---

* دكتوراه في التاريخ الإسـلامي، وأسـتاذ التـاريخ في جامعـة الموصـل/ العـراق، مفكـر وأديـب: emadkhaleel@yahoo.com.

عرفنا أن تأكيداً كهذا ضروري بوصفه نوعاً من إعادة الأمر إلى نصابه بعد أن جنحت به التحليلات الخاطئة، التي لم تقف عند حد إقامة جدار عازل، أو حفر خندق عميق بين الإسلامية و(المقدمة) في المنهج والمعطيات، وإنما مضت خطوات أكثر تطرفاً بجعلها (المقدمة) بشكل من الأشكال، نقيضة للإسلامية.

إننا نجد -مثلاً- أن أحد الباحثين الغربيين وهو (دي بوير T.J.de Boer) الهولندي يذكر: "أن الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية."[(1)] ويشير باحث آخر هو (ناتانيل شميت N. Schmidt) الأستاذ بجامعة (كورنل) بأمريكا إلى أن ابن خلدون "إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن."[(2)] وثمة مستشرق ألماني هو (فون فيسندنك Vowesendonk) يقول: إن ابن خلدون "تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والإدارة وغيرهما، وأنه حرر ذهنه -كذلك- من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة."[(3)]

وهكذا سيكون نتاج ابن خلدون متشكلاً في الفراغ، وستكون معطياته في حالة انشقاق عن مطالب الرؤية العقدية للإسلام الذي ينتمي إليه، وستكون النتيجة النهائية أن استنتاجاته لا صلة لها (بالإسلامية)، بل قد تكون في حالة اصطراع معها، وقد يقود هذا إلى تكرار الصورة المحزنة للصراع بين العلم والدين، وإلى أن يوضع ابن خلدون في قائمة واحدة مع (برونو) و(نيكوس) و(غاليليه)، وإلى جعل الحضارة الإسلامية وجهاً آخر للحضارة النصرانية بقدر ما يتعلق الأمر بطبيعة الارتباط بين العلم والإيمان. بل إن التحليل المادي للتاريخ يمضي خطوة أبعد، فيحاول أن يصور منهج ابن خلدون كما لو كان منهجاً جدلياً، ومعطياته كما لو أنها وليدة رؤية للعالم والظواهر والأشياء لا

---

(1) عنان، محمد عبد الله. **ابن خلدون؛ حياته وتراثه الفكري**، ط3، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1995م، ص177-178 عن كتاب نقلاً عن الباحث (دي بوير).

(2) المرجع السابق**،** ص190، نقلاً عن المؤرخ (شميت).

(3) المرجع السابق، ص281. نقلاً عن المستشرق (فيسندنك).

علاقة لها بالإسلامية من قريب أو بعيد، بل هي نقيضة لها من أول الرحلة حتى منتهاها.

إننا نقرأ -على سبيل المثال- واحدة من المحاولات الحديثة نسبياً في هذا السياق "في عملية الفكر الخلدونيّ"[4] إذ نجد الناشر يلخص المحاولة بالاستنتاج الآتي: إنّ "ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن، في أنه حرر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني، بأن اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي، فأحلّ ضرورة العمران محل الله -أو ما يشبهه- في تفسير الظاهرات جميعاً، فاستبدل التأويل بالتفسير، فكان التفسير بالضرورة مادياً، وكان علمياً من حيث هو مادي، دون أن يعني هذا رفضاً للدين أو الشرع ومبادئه، فالشرع شيء والتاريخ أو العمران شيء آخر، وليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولئن دخل الشرع أو الدين في حقل العمران أو التاريخ، كما هو واقع الأمر في المقدمة، فكأمر عمرانيّ، أو تاريخي مادي، لا كأمر غيبي أو إلهي. وينظر فيه –حينئذٍ- بعين العمران وقوانينه، لا بعين الدين ومبادئه، أو بعين الشرع وأحكامه، فلمسائل الشرع منطقها، ولمسائل العمران والتاريخ منطقها، ولا يصح، في المعرفة، الخلط بين المنطقين."[5]

والمسألة في أساسها ليست لعبة لجر الحبل بين الإسلاميين والطرف الآخر، نصرانياً كان أم علمانياً، أم مادياً، ولكنها محاولة للإضاءة، يتبين من خلالها الموقع الذي وقف عليه ابن خلدون، والدائرة التي تحرك في إطارها. وفي حالة كهذه فإن تفنيد حجج الآخرين سيتضمن -ابتداء- موافقة على الدخول في اللعبة. ومن أجل ألا نمسك بالحبل من طرفه الآخر؛ لكي نجر إلينا ابن خلدون بطريقة متعسفة، فإن علينا أن نتابع بعض الملامح المنهجية والموضوعية في معطياته؛ لكي نعرف الأرضية التي ينشط عليها، دون حاجة لإقناع الآخرين أو إرغامهم -بقوة الشد- على إعادة الفكر الخلدونيّ إلينا.

(4) عامل، مهدي. في **عملية الفكر الخلدونيّ**، ط2، دار الفارابي، بيروت، 1986م.
(5) من تعليق الناشر على غلاف المرجع السابق.

والمدى واسع، وما قاله ابن خلدون في هذا السياق أوسع بكثير من أن تتحمله صفحات بحث كهذا. ولذا سيكون الإيجاز أمراً لا مفر منه، وستتحرك المقاطع التالية على محاور أساسية ثلاثة فحسب في الفكر الخلدونيّ من بين محاور عديدة أخرى، مؤشرة على ارتباط هذه المحاور بمنظوره الإسلامي الأصيل: النشاط المعرفي، والرؤية التربوية، وحركة التاريخ.

أولاً: النشاط المعرفي:

في حديث ابن خلدون عن طبيعة النشاط المعرفي، وضوابطه، لا يكفي أن نقول بأنه كان يملك رؤية متميزة، ولكن أن نضيف إلى هذا صفة (الإسلامية)، التي كانت تشكل هذه الرؤية وترسم ملامحها.

يتحدث في مقدمة له بعنوان (الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب) عن الفكر، بما أنه الخصيصة التي تميز الإنسان عن سائر الحيوانات، وتمكنه من أداء دوره العمراني في العالم بوصفه مستخلفاً فيه. وهو هنا يشير إلى ثلاثة أنماط من النشاط العقلي الذي يمارسه الإنسان، ويطرح في هذا المجال -كما فعل في مجالات أخرى من الباب السادس- جوانب عديدة من تصوره لنظرية المعرفة، ولا يكاد وهو يتوغل في الموضوع أن يفارق طريقته التي اعتادها: الإحساس الدائم بالحضور الإلهي المستمر في التاريخ، والاستشهاد بآيات من كتاب الله، وهما أمران لهما دلالتهما على عمق المعنى والرؤية الدينية لدى ابن خلدون، فهو يقول: "قد بينا أن الإنسان من جنس الحيوانات، وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو العقل التجريبي، أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه، وهو العقل النظري. وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه. ويبدأ من التمييز، فهو قبل التمييز من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك، فهو بما جعل له الله في مدارك

الحس والأفئدة التي هي الفكر. قال تعالى في الامتنان علينا ﴿وجعـلَ لكُـم السـمْع والأبصار والأفْئِدةَ.﴾ (سورة النحل:78) فهو في الحالة الأولى قبل التمييز فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسب بآلاته، فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها.

وانظر إلى قوله تعالى مبدأ الوحي إلى نبيه ﴿اقرأ باسْمِ ربك الذِي خلَـق، خلَـق الإنسانَ مِنْ علَق. اقْرأ وربك الأكْرم. الذِي علم بالقَلَم. علم الإنسان ما لَمْ يعْلَـم.﴾ (العلق:1-5) أي: أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلاً له، بعد أن كان علقة ومضغة، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتيّ والعلم الكسبي، وأشـارت إليه الآية الكريمة؛ إذ تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجـوده وهـي الإنسـانية، وحالتاها الفطرية والكسبية، في أول التنـزيل ومبـدأ الـوحي، وكـان الله عليمـاً حكيما."[6]

وبصدد الفلسفة كطريقة للمعرفة، يتحدد موقف ابن خلدون المرتبط برؤيته الدينية الواضحة، تحت هذا العنوان (فَصْلٌ في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها) وهـو يـرد في الباب السادس من مقدمته الذي يتناول فيه العلوم وأصنافها؛ إذ يقوده تحليله العميق إلى القول بتعارض الفلسفة والدين، وهو موقف إسلامي ذكي مقنع يصدر عن فهم دقيق للعلاقات المتبادلة بين العقل والشرع، وبين العقل والعالم، لولا أن ابن خلدون أخطـأ العنوان، أو أن العنوان أخطأ الرجل، فجاء ـذه الصيغة التعميمية، و(التعمـيم) هـو إحدى ثغرات (المقدمة).

وللوهلة الأولى يبدو أنه يرفض الفلسفة بأنماطها وحقولها واختصاصا ا جميعاً من خلال جملة (إبطال الفلسفة)، ولما كانت هناك أنماط شتى من الفلسفة، مثل: فلسـفة الأخلاق، وفلسفة الجمال، وفلسفة الفن، وفلسفة التاريخ، إلخ، وكـان هـو نفسـه فيلسوفاً على هذا المستوى الأخير، وإن لم يكن مصطلح (فلسفة التاريخ) قد برز بعد

---

(6) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط2، القاهرة: لجنـة البيـان العـربي، 1965م، ج6، ص983-984.

وتبلور، تبدى لنا كيف أن الرجل يناقض نفسه، وكيف يعلن عن إبطالـه للفلسـفة، وفيها من الفروع ما هو ضروري جداً للتقدم الجـاد في حقـول المعرفـة، ولفهـم الارتباطات الشاملة بين الحقائق والظواهر التي تتضمنها هذه الحقول.

لكننا، بتجاوز العنوان، يتبين لنا أنّ الرجل لا يقول بإبطال عموم الفلسفة، وإنمـا يقصد نوعاً واحداً منها فقط، هو المسمى بفلسفة الإلهيـات، أو مـا وراء الطبيعـة (الميتافيزيقا)، بما أنّ العقل البشري والأدوات الحسية التي يعتمدها غير قادرتين علـى سبر أغوار هذا العالم، الذي يتحتم -على ذلك- أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الدينية الموحى ا من الله، الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، والذي أحاط -سبحانه- بكل شيء علماً. وطالما تجاوز العقـلُ وأدواتِـه الحسـية حـدود اختصاصا ما المعقولة، حيثما انتهى المطاف إلى الضياع، وحيثما مورس نـوع مـن التبذير في الطاقات البشرية التي كان أحرى ا أن تتجه للعمل في ما هو أقرب إليهـا وأجدى عليها، وأن تترك ما وراء العيان لأصحابه الحقيقيين، فتسْلِم وتعرف كيـف تضع خطاها، مستمدة الضوء في تلك الدائرة اللامتناهية من مصادر أخرى تفوق العقل والحواس قدرة على رؤية ما يجري هنالك.

إنّ ابن خلدون يذكرنا بموقفه الملتزم هذا بالغزالي، الذي كان فيلسوفاً هو الآخر، ولكنه سدد ضربات قاسية للفلسفة بمعناها الميتافيزيقي في كتابه: " افت الفلاسـفة" على وجه الخصوص. ويذكرنا -في الجهة الأخرى- بجهود حشدٍ كبير من الفلاسـفة المسلمين: الكندي، والفارابي، وابن سينا، إلخ، كانوا أشبه بظلال لفلاسفة اليونـان، أفنوا أعمارهم في هذا الحقل، وكتبوا كثيراً في الإلهيات، وأجهدوا عقولهم في تحليـل معطيات ما وراء الطبيعة؛ بحثاً عن: العلة والمعلول، وواجب الوجود، ومتناهي الأول، ولم يصِلوا -في اية الأمر- إلا إلى تعميمات وإشارات معقّدة غامضة. صحيح أ ا في معظمها أكدت التوجه صوب الله الواحد سبحانه، إلا أ ا استنـزفت مـن قـدرات العقل البشري جهداً أكبر بكثير من النتائج التي بلغتها؛ لأنه ضرب في يم لـيس مـن السهولة بمكان الوصول إلى مرافئه وشواطئه، في وقت كانت الشرائع الموحى ا مـن

الله سبحانه وتعالى قد حسمته بوضوح وإعجاز بالغين، ولأن جهداً كهذا أحرى أن يبذل فيما هو أجدى على الإنسان والعمران البشري في تقدمه ورقيه.

ويقول ابن خلدون في هذا الإطار: "هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران، كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصرح بشأنها، ويكشف عن المعتقد الحق فيها، وذلك أن نوعاً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابه وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قِبل النظر (أي العقل)، لا من جهة السمع (أي: النقل عن الشرائع الموحى بها من الله سبحانه) فإنها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك، وشمروا له، ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق."[7] وبعد أن يعرف المنطق يقول "... ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها، ما في الحس وما وراء الحس، بهذا النظر وتلك البراهين."[8]

فهو -إذن- يرفض ما يريده هؤلاء الفلاسفة من تحكيم للعقل في مسائل الحس وما وراء الحس، ومن إخضاعه للعقائد الإيمانية التي تِند عن دائرة المعقول والمحسوس، ويرى في ذلك ضرراً كبيراً يلحق بالدين؛ لأن هذا الموقف هو في نهاية التحليل تجاوز للاختصاص الذي اختصت به طاقات الإنسان وقدراته، وهذا التجاوز سيكون على حساب المعطيات الدينية التي وإن جاءت في كثير من جوانبها مساوقة لبداهات العقل والحس السليمين إلا أنها بصدورها عن مصدر -هو أكبر بكثير في رؤيته من العقل والحس، وأكثر شمولية، وموضوعية، واستشرافاً، بما لا يقبل القياس- يجعلها لا تخضع للحصر الحسي أو العقلي وإلا كانت النتائج التي ستصل إليها إما خاطئة من الأساس، أو أنها -على أقل تقدير- ستجعل العقل فوق الدين، ومن ثَم ستفقد الأخير إلزاميته

(7) المرجع السابق، ج6، ص1199-1201.
(8) المرجع السابق، فصل إبطال صناعة النجوم. ج 6، ص1207- 1215.

الفوقية وأبعاده الغيبية، وتجعله في اية الأمر لعبة يتلهى ا الفلاسفة في ضوء معطيات عقولهم النسبية، دون أن يحاول أحدهم يوماً التزام مقولا ا.. وحاشا للدين من هـذا المصير.

بل يحدث ما هو أبعد من ذلك: رفض لشريعة الله الموحى ا إلى أنبيائـه عليـه الصلاة والسلام، واتباع للشرائع التي يسنها العقل البشري، وابتكار طريف لمعنى النعيم والعذاب لم يقل به دين من الأديان. وهذا ما يصل إليه ابن خلدون من خلال تحليلـه لطرائق هؤلاء الفلاسفة في التدرج من الحسي إلى ما وراء الحسي، وفي الحكم علـى مجريات السماء البعيدة استناداً إلى ما يلحظونه في الأرض القريبة، فهو يقول: "وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة، وما آلت إليه، وهو الذي فرعـوا عليـه قضـايا أنظارهم، أ م عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس، ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات، ثم أحسوا من قـوى النفس بسلطان، العقل ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على الذات الإنسانية، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقـلٌ كمـا للإنسان. ثم أ وا ذلك اية عدد الآحاد وهي العشر، تسع مفصلة ذوا ا جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر.[9] ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع ذيب النفس وتخلقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال، بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها، واجتنابه للمذموم بفطرته، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي. وهذا –عندهم- هو النعيم والعذاب في الآخرة.. إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلما م."[10]

فلا معنى لنـزول الأديان إذن، ولا حاجة لاتصال الوحي ببني آدم عـن طريـق رسل الله سبحانه، ما دام أن مجموعة الفلاسفة قادرة بمنهجها الذي يبدأ من الأسـفل

(9) المرجع السابق، ج6، ص1199-1201.

(10) يشير بذلك إلى نظرية العقول عند الفارابي وبقية فلاسفة المسلمين، انظر بالتفصيل: **المقدمة**، مرجع سـابق، ج6، ص980، الهامش رقم 1322.

ويصعد إلى الأعلى، على منح الإنسان الدين الذي يسعده ويبهجه! وهكذا يتبدى لنا الضرر الذي حذر منه ابن خلدون في بداية فصله هذا.

إننا هنا قبالة منهج مقلوب: أن نصل إلى الدين السماوي من خلال الأرض السفلية، وأن نحظى بنعيم الكلي الخالد من خلال رؤية المحدود الفاني، وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الجهد المقلوب، يستنزف من العقول البشرية طاقات كبيرة وهي تعمل في غير حقلها، كان أحرى أن تبذل في مجال تنمية العمران في العالم، من خلال فهم هذا العالم القريب، ومحاولة كشف سننه، والسيطرة عليها، وتسخيرها لصالح الإنسان فيما هو من اختصاص العقل والحس البشريين.

أما المنهج الديني فهو -على العكس من ذلك- يجعلنا نعتمد منهجاً يقف دائماً في وضعه الصحيح: إن السماء هي التي تمنح الأرض الهدى الذي تسير فيه إلى غايتها، والله سبحانه، الذي هو أدرى بخلقه، هو الذي يبعث بوحيه الأمين، بين الحين والحين، ينقله الأنبياء الكرام إلى أجيال البشرية، حقبة إثر حقبة، حتى خاتم الأنبياء عليهم السلام. وهكذا فإن الكلي هو الذي يقود المحدود، والخالد هو الذي يحدد الفاني، ما دام عالم السماء، عالم ما وراء الحس والإدراكات العقلية النسبية، يند عن طاقة الإنسان، وسعْيه فيه لا يعدو أن يكون سعياً ظنياً، فأحرى بالعقل والحس البشريين أن يتجها للعمل في قلب العالم، في دراسة مادته وفهم علاقاته وإدراك سننه. وحينذاك سيعرف الإنسان، ليس فقط الطرائق التي تمكنه من إعمار العالم كخليفة فيه، وإنما سيزداد إيماناً بالله والتزاماً بوحيه الأمين من خلال إدراكه للحكمة المقصودة في خلق هذا العالم، والتناسق المعجز في وظائفه وتركيبه، وهكذا فبينما ينتهي الأمر بالفلسفة إلى أن تقف نقيضاً للعلم المهدي الفعال، وأدواته: عقلاً، وحواساً، ينتهي الدين إلى تأكيد هذا العلم وتنشيط أدواته.

وبعد أن يشير ابن خلدون إلى أن إمام هذه الفلسفة الذي استوفى مسائلها هو (أرسطو) المسمى بالمعلم الأول، يلتفت التفاتة ذكية بقوله "... ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل؛ وذلك

لأن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، تصفحها كثير من أهل الملة من منتحلي العلوم (الفلسفية)، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل تفاريقها، وكان من أشهرهم: أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا، وغيرهما."[11]

ولكن مهما يكن من أمر هذه الاختلافات، فإنّ فلاسفة المسلمين الأول، ما كانوا بأكثر من ظلال لأسلافهم اليونان، اتبعوا رؤيتهم في الفلسفة "حذو النعل بالنعل."

يأخذ ابن خلدون بعد ذلك بمناقشة وجهات هؤلاء الفلاسفة وتفنيد ما يستحق التفنيد، فيما لا مجال لاستعراض تفاصيله،[12] ويختم مناقشاته هذه بقوله: "فهذا العلم -كما رأيته- غير وافٍ بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها." ثم يشير إلى الثمرة الوحيدة التي نحظى بها من شجرة الفلسفة هذه، تلك هي شحذ الذهن البشري، وتمكينه من ترتيب الأدلة المنطقية، وسوق البراهين على ما يسعى إلى إثباته. وهذا يدل على انفساح صدر ابن خلدون لكل علم بشري، وملاحظة سلبياته وإيجابياته على السواء، في محاولة منه أن يأخذ الحكمة من أي وعاء خرجت، كما علمه الرسول -صلّى الله عليه وسلم- أن يكون، فهو يقول: "وأما مضارها -أي الفلسفة- فهي ما علمت، فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها."[13] وأما الذين يختارون أن يتحصنوا -أولاً- بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، فلهم أن يسيروا حيث يشاؤون، وأن يسبروا غور الفلسفة أياً كانت، فإنهم سوف يصلون شاطئ الأمان وقد ازدادوا إيماناً ويقيناً. إلا أن ابن خلدون يحبذ: "الإعراض عن النظر فيها؛ إذ هو من ترك المسلم ما لا يعنيه" فإن هذه المسائل: "لا تهمنا في ديننا ولا في معاشنا فوجب علينا تركها."[14] فكأنه، انطلاقاً من موقف

(11) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج6، ص1201.
(12) المرجع السابق، ج6، ص 1201.
(13) المرجع السابق، ج6، ص 1202-1207.
(14) المرجع السابق، ج6، ص1207.

الإسلام نفسه، يريد أن يحفظ على العقل البشري طاقته الفعالة، فلا تستنـزف فيما هو غير مجد، ولا تعمل إلا فيما يعود على الإنسان المسلم بالخير في دينه ومعاشه، أي: أن ينصب جهدها في صميم العالم، لا فيما وراء العالم حيث اختصاص الأديان.

ومن زاوية الرؤية الدينية نفسها المتسلحة بالعقل، يدعو ابن خلدون إلى إبطال خرافة التنجيم تماماً، كما دعا إلى إبطال خرافة فلسفة الإلهيات وما وراء الطبيعة. كلتاهما خرافة، بما أنهما تقودان العقل البشري إلى ساحة الكون غير المنظور، بما لم يتهيأ له أساساً. والخرافة، بمعنى ما، هي أن نتحرك إلى أهدافنا من دون الوسائل المنطقية التي تبلغنا تلك الأهداف. وإذا كانت الممارسة الفلسفية لما وراء الطبيعة تغطي على عبثها وعقلانيتها بنوع من المنهجية المدعاة، وبحشد من المصطلحات المعماة، فإن التنجيم يضرب بهذا كله عرض الحائط، ويعتمد أسلوباً في العلم ما أُنزلَتْ معطيات العقل والمنطق وبداها بما به من سلطان، يقول ابن خلدون: "فهذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها، من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجتمعة، فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية."[15] وهو ينفي أن يكون الأنبياء -عليهم السلام- قد مارسوا هذا المنهج، وحاشاهم، يقول: "ذهب ضعفاء -من أصحاب التنجيم- إلى أن معرفة قوى الكواكب وتأثيرها كانت بالوحي، وهو رأي قائل"خاطئ وضعيف" وقد كفونا مؤونة إبطاله.. ومن أوضح الأدلة فيه أن تعلم أن الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- أبعد الناس عن الصنائع، وأنهم لا يتعرضون للإخبار عن الغيب إلا أن يكون عن الله، فكيف يدعون استنباطه بالصناعة ويشيرون بذلك لتابعيهم من الخلق؟."[16]

وبعد أن يستعرض ابن خلدون مقولات بطليموس وتلامذته في هذا الميدان، يتقدم لتفنيدها بحجج عقلية بينة، ويصل إلى القول بأن "تأثير الكواكب فيما تحتها باطل؛ إذ قد تبين في باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله، بطريق استدلالي كما رأيته، واحتج له

(15) المرجع السابق، ج6، ص1203.
(16) المرجع السابق، ج6، ص 1207.

أهل علم الكلام بما هو غني عن البيان، من أن إسناد الأسباب إلى المسببات مجهول الكيفية والعقل متهم على ما يقضي به فيما يظهر بادئ الرأي من التأثير، فلعل استنادها على غير صورة التأثير المتعارف والقدرة الإلهية رابطة بينها كما ربطت جميع الكائنات علواً وسفلاً، لاسيما والشرع يرد الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى، ويبدأ مما سوى ذلك. والنبوات -أيضاً- منكرة لشأن النجوم وتأثيراتها، واستقراء الشرعيات شاهد بذلك مثل قوله -صلّى الله عليه وسلم- : "إن الشمس والقمر لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته"، فقد بان لك بطلان هذه الصناعة عن طريق الشرع، وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل، كما لها من المضار في العمران الإنسانيّ لما تبعث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق في إخفائها في بعض الأحايين اتفاقاً لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق. فليلهج بذلك منْ لا معرفة له، ويظن اطراد الصدق في سائر أحكامها، وليس كذلك، فيقع في رد الأشياء إلى غير خالقها. "ثم يبين أن حظر الشريعة لهذا العبث المدعو علماً دفع أصحابه إلى ممارسته بمعزل عن الجمهور، وتسترهم عن الناس؛ كي لا ينكشف أمرهم وهذا مما زاده الغازاً، وتعقيداً."[17]

ومن المنطلق نفسه يرفض ابن خلدون الكيمياء، لا بمفهومها التجريبي المختبري الذي عرفته بمرور الوقت، ولكن بمفهومها السحري القديم القائم على الدجل والخرافة، والذي كان يطمح بتحويل المعادن الرخيصة إلى ثمينة بأساليب سحرية ملغزة، لا تقل سخفاً في تعاملها مع حقائق الطبيعة والكون من الميتافيزيقيا أو التنجيم.[18]

إنّ ابن خلدون في دعوته الجادة إلى إبطال تلك الفنون الثلاثة -ولا أقول علوماً- الميتافيزيقيا، والكيمياء السحرية، والتنجيم، بقدر ما ينطلق من رؤية دينية واضحة وعميقة، تستمد من كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- بقدر ما يؤكد مدى احترامه للعقل البشري، وأنه برفضه هذه الفنون لا يقف بمواجهة العقل والروح العلمية وإنما معهما، وتلك هي طبيعة الرؤية الدينية كما يمنحنا إياها كتاب الله وسنة رسوله، عليه السلام.[19]

---

(17) المرجع السابق، ج6، ص1207- 1208.
(18) خليل، عماد الدين. **ابن خلدون إسلامياً**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1983م، ص135-136.
(19) المرجع السابق ص36-137.

ثانياً: الرؤية التربوية:

التربية، بإيجازٍ شديد، عملٌ حركي يستهدف صقل قـدرات الإنسـان العقليـة والروحية والجسدية والوجدانية، وبما أن الإنسان -بإيجاز أيضاً- هو صانع الحضـارة، فإن التربية –بالضرورة- تغدو صيغة عملٍ حضاري يحمل قدراً كبيراً من الأهمية.

وابن خلدون هو واحد من المفكرين الرواد الذي أوْلَوا المسألة الحضـارية أهميـة بالغة، وتجاوزوا المنظور التسطيحي لقراءة التاريخ البشري صوب التوغل عمقاً لفهـم أبعاد معطياته الحضارية، والقوانين التي تحكمها: بدءاً، وصيرورة، ونمواً، وفنـاءً، إلخ، وليس من قبيل الصدفة -إذن- ولا استكمالاً للحديث عن كل موضوع وفق نزعـة موضوعية فضفاضة، كما كان يفعل الكثيرون من الكُتّاب قبله، أو بعده، ليس من هذا القبيل تلك المساحات الواسعة التي يمنحها الرجل للمسألة التربوية في العديد من شعبها واهتماما ا وأنشطتها، ما دام العمل التربوي سـعياً متواصـلاً في صـميم النشـاط الحضاري للجماعة البشرية.

وهو يمنحنا تحليلات طيبة وعلى قدر كبير من النضج، بالمقارنة مـع المعطيـات التربوية الحديثة: عن القيم، والأهداف، ومحتوى التعليم، وطرائقه، وأساليبه، والمعلـم، والمتعلم، كما أنه يقف طويلا عند (نظرية المعرفة) ذات الارتباط الوثيق بالتربية، ويقدم -في الوقت نفسه- رؤية للإنسان من خلال نظرة التربية الإسلامية إليه.

وبما أن الرجل هو ابن البيئة الإسلامية: لحماً، ودماً، وفكراً، فإن معطياته التربوية كانت تتشكل بالضرورة من مادة هذه البيئة وتتداخل مع نسيجها. بعبارة أخرى، إنه يتحدث عن التربية الإسلامية على وجه الخصوص، لا عن أية تربية أخرى وضـعية أو غير وضعية، كما حاول ويحاول بعض الباحثين، منذ القرن الماضي وعبر بدايات القرن الأخير، أن يذهبوا -كما رأينا- ليس على مستوى التربية فحسب، بل علـى كافـة المستويات المعرفية التي تتضمنها المقدمة.

وتتوزع المادة التربوية على مدى المقدمة، وتنتشر في أبوا ا الستة، لكنها تتكاثف هنا وتقل هناك، وفقاً لطبيعة الباب، أو الفصل الذي يتحدث عن (موضوعه) ما قـد يرتبط بالمنظور التربوي بشكل مباشر أو غير مباشر، وقد لا ترتبط به أساساً.

يصدر ابن خلدون في نظرته للإنسان، والتعامل التربوي معه، عن رؤية إسلامية واضحة تضع هذا الكائن المتفرد في مكانه الحق من العالم. وهو يؤكد ويعيد تأكيده المرة تلو المرة، على تميز الإنسان بالفكر الذي وهبه الله إياه، متجاوزاً النظرة التجزيئية للإنسان، متعاملاً معه بمكوناته كافة: العقل، والروح، والوجدان، والحس، والغرائز، والجسم، دون عزل أو نفي أو فصل أو تقطيع، الإنسان كما خلقه الله سبحانه وكما أراد له أن يكون. كما يؤكد حتمية النبوات التي أعان الله الإنسان بها على اكتشاف الطريق، وعلى استخلافه العمراني في العالم، وتسخير العالم بطاقاته وسننه لهذا المخلوق المستخلف في الأرض؛ لكي يقدر على مواصلة مهمته في التقدم والتحضر والإعمار.[20]

هذه هي الخطوط الأساسية، أو مراكز الثقل الخمسة التي تميز التصور الإسلامي للإنسان، عن سائر المذاهب والتصورات، التي تنبثق عنها بالضرورة طبيعة التربية التي يتحتم اعتمادها؛ لتنمية قدرات هذا الكائن وتمكينه من أداء مهمته في الأرض، كما تنبثق عنها ملامح وأسس نظرية للمعرفة، تتميز هي الأخرى عن سائر النظريات الوضعية باتساع مداها، وتجاوزه لظواهر الأشياء صوب عالم الباطن والغيب.

ويحمل التعليم قيمته الأساسية في مقدمة ابن خلدون من حيث إنه ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، وأداة لابد منها؛ لتمكين الجماعة من التحقق بالعيش والرفاهية من خلال الخبرات والصنائع التي تنالها بالتعليم. بل إن الأمر ليتجاوز هذا كله فيغدو التعليم ضرورة لقبول ما جاء به الأنبياء عليهم السلام والانتماء لدعواتهم. ومن خلال نظرة إسلامية شمولية، يطل بنا ابن خلدون على قيمة التعليم، فيجدها تمتد لكي تشمل الأرض والسماء الدنيا والآخرة على السواء، وتلك هي بحق واحدة من أهم ملامح التربية الإسلامية، بل أهمها على الإطلاق.[21]

---

(20) خليل، عماد الدين. الرؤية التربوية في مقدمة ابن خلدون، **أعلام التربية العربية الإسلامية**، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1989م. المجلد الرابع، ص 128.

(21) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ج 4، ص131-132.

ويقف ابن خلدون طويلاً عند قيمة العمل الذي تبرمج له وتؤكده الممارسة التربوية التعليمية، ويراه ضرورة من ضرورات العمران، ثم هو كعادته يعالجه من زاوية رؤاه الإسلامية. ويبلغ به الأمر القول بأن قيمة الأشياء إنما تقاس بمقدار ما بذل فيها من عمل، وهو يربط -كذلك- بين مبدأ التسخير الذي يعرض له كتاب الله للإنسان في هذا العالم، وحيثما تلفتنا وجدنا الرجل يولي العمل قيمة كبرى بوصفه واحداً من الوسائل الأساسية لتحقيق مهمة الإنسان في الأرض واستخلافه العمراني في العالم على عين الله وهدى أنبيائه، عليهم السلام.[22]

حتى إذا بلغنا المسائل المباشرة الأكثر ارتباطاً بالعملية التربوية التعليمية، وجدنا ابن خلدون يقدم مادة طيبة، ويقف وقفات قد تطول وقد تقصر عند هذه المسألة أو تلك من مسائل التربية والتعليم.

إنه يرى حتمية وجود المعلم طرفاً أساسياً في هذه العملية، سواء استهدفت تخريج العلماء أم الصناع،[23] ليس المعلم فحسب، ولكنه المعلم الجيد هو المطلوب؛ لتحقيق النتيجة الفضلى. ونجد ابن خلدون يركز المسألة بمبدأ واضح بسيط، ولكنه ضروري، إنه "على قدر جودة التعليم وملَكة المعلم يكون المتعلم،" وهكذا يحتل المعلم مكانه المناسب.

والمهمة التي يمارسها المعلم ليست مجالاً "كيفياً"، ولا عملاً مستقلاً بذاته لا يحتاج إلى عوامل مساعدة، إنما برنامج مرسوم يتدرج من البسيط إلى المركب، ومن الضروري إلى الكماليّ، وهذا يحتاج إلى زمن، ولا يستكمل أسبابه إلا بعد تقدم الجماعة خطوات واسعة في تحضرها.[24] ثم إنّ مهمة المعلم لا تنحصر في تعليم هذا الجانب أو ذاك من أمور المعرفة فحسب، بل تمتد لكي تشمل الجوانب كافة؛ أي: ما هو علمي، وما هو عملي في الوقت نفسه.[25]

---

(22) المرجع السابق، ج4، ص133.
(23) المرجع السابق، ج3، ص923.
(24) المرجع السابق، ج3، ص923-924.
(25) المرجع السابق، ج3، ص924.

وهو يعد التعليم من (جملة الصنائع) بوصفه فناً لابد من الإلمام بأصوله وقواعده؛ لكي يتمكن المعلم الذي يمارسه من تأدية مهمته على الوجه المطلوب.(26) إنه يؤكد (مهنية) المعلم وأنّ ما يمارسه ليس علماً فحسب، وإنما هو (منهج) للتوصيل يختلف فيه هذا المعلم عن ذاك، ويتباين هذا الجيل عن ذاك.(27)

وابن خلدون يعرف كيف يربط بين ما يبلغه فن التعليم من مستوى، والبيئة الحضارية التي ينشط فيها. فالعلاقة بينهما طردية، وحيثما بلغت جماعة ما شأواً متقدماً في المضمار الحضاري، تقدم معها فن التعليم ونفق سوقه.(28) إنه يجد فرصته للحذق والاكتمال في البيئة المتحضرة؛ بسبب ما تتيحه من مجالات أوسع للمناظرة والجدل والحوار في مناحي العلوم، وتسمح به من الاحتكاك والاتصال والأخذ والعطاء بين الطرائق والمناهج، هنالك حيث يتألق المعلم الممتاز، وحيث يجد طلبة المعلم مبتغاهم فيمن يعرف كيف يوصل إليهم المعرفة التي يطلبونها.(29)

والتعليم ليس تحفيظاً، كما أن التعلم ليس حفظاً، وإنما هو على جانبيه: إعمال للقدرات العقلية، وكسب للزمن؛ من أجل التمكن من المعرفة في هذا الحقل أو ذاك.(30) إن غياب المعلم الجيد يحرم الطلبة من الفرص المواتية للتعلم، كما يحرم الجماعات من كسب عامل الزمن في الصراع من أجل المعرفة.(31)

وإذا كان ابن خلدون -فيما سبق- يقف عند حدود العلاقة بين درجة التحضر عموماً ومستوى التعليم والتعلم، فإنه لا ينسى أن يشير إلى بعض المفردات (المساعدة) التي تعين على تحسين العملية التعليمية، والتربوية عموماً. منها -بطبيعة الحال- الإكثار من بناء المؤسسات التعليمية، من: مدرسة، وزاوية، ومسجد، ورباط، ووقْف الأوقاف على هذه المؤسسات؛ من أجل أن تسير العملية بنجاح، ويجد المعلم والمتعلم فرصته

(26) المرجع السابق، ج3، ص985.
(27) المرجع السابق، ج3، ص985-986.
(28) المرجع السابق، ج3، ص986 وانظر المرجع نفسه ج3، ص986-987.
(29) المرجع السابق، ج3، ص987.
(30) المرجع السابق، ج3، ص987.
(31) المرجع السابق، ج3، ص987-988.

لتجاوز الانهماك بالضرورات فيتحرر منها، بالضمان المعاشي الأكيد؛ لكي يتفرغ لما هو بصدده: ذاك لمهنته، وهذا لمهمته. فحيثما كثرت الأوقاف والضمانات وعظمت الغلات والفوائد، كثر طالب العلم ومعلّمه وأحسنوا مهمتهم "ونفقت أسواق العلوم وزخرت بحارها."[32]

وبما أن التعليم يعني توصيل الحقائق المعرفية بين طرفين، فإنّ ابن خلدون يقف- بعض الوقت- عند نوعين من صيغ التوصيل: الصيغة الشفاهية التي تتم مباشرة بين العالم والمتعلّم، والصيغة الكتابية التي تتم بشكل غير مباشر بينهما من خلال الكتب والمؤلفات،[33]وهي الصيغة الأكثر ذيوعاً وانتشاراً؛ بسبب أنّ المؤلف مثل خزين للمعرفة أكثر دواماً من صاحبه، وأكثر قدرة على الانتشار في المكان. وهكذا يكون دور المعلم ضرورياً على هذا المستوى كذلك، بما أن التآليف تحتاج إلى من يتقن توصيلها بمهنته المتخصصة في فنه، إلى عقول المتعلمين.[34]

وابن خلدون يتخذ إزاء (الكتاب) بوصفه واحداً من أهم الوسائل التعليمية، طريقاً وسطاً يتميز بالمرونة، ويلاحظ جيداً سايكولوجية التعلم، والقدرات النفسية للمتعلم، فهو من جهة يرفض فكرة الإكثار من التأليف وتحميل المناهج التعليمية بالمزيد من الكتب التي تعالج موضوعاً واحداً؛ لأن ذلك يعوق الطالب عن التحصيل، ويحدث لديه نوعاً من الإرباك الذهني،[35] فضلاً عن أنه يستغرق وقته فيما لا مبرر له. ثم إن اختلاف الكتب في المادة الواحدة يعني، عند ابن خلدون، اختلاف الطرائق المنهجية في العرض والشرح والتعليل، الأمر الذي يقود إلى السلبيات آنفة الذكر، ويرى، بدلاً من الدخول إلى التفاصيل والجزئيات التي تكرر نفسها بصيغ مختلفة، أن يقدم للطالب جوهر المادة العلمية وخطوطها العريضة -دون إلحاح في الإيجاز- في كتاب واحد؛ لكي يعينه ذلك على كسب الوقت، والتمكن من الإلمام بالملامح الأساسية للمادة.[36]

---

(32) المرجع السابق، ج3، ص991.
(33) المرجع السابق، ج4، ص1225-1227.
(34) المرجع السابق، ج4، ص1225
(35) المرجع السابق، ج4، ص230.
(36) المرجع السابق، ج4، ص 1230-1231.

وهو -بالمقابل- يندد بالتلخيصات والاختصارات في المؤلفات المنهجية، ويرى أن ذلك بدوره يخِلّ بالتعليم، بسبب من إلحاحه في الإيجاز، الأمر الذي يجعل المادة عسرة على الفهم بتركيزه المعاني الكثيرة في ألفاظ محدودة.(37)

ولا ينسى ابن خلدون أن يقدم تصوره لعقلانية التعلم، وصيغ توصل العقل لحقائق الأشياء، داعياً المتعلّم إلى إدراك كنه هذا النشاط، لكي يتمكن من تجاوز صعابه وعقابيله، ولكي ينفذ إلى المعاني من وراء حجب الألفاظ والاستدلالات المنطقية الصناعية، بإعمال الفكر (الطبيعي) مباشرة في الحقائق المستغلقة وصولاً إلى الجوهر والمعنى.(38)

كما أنه لا ينسى أن يفرد فصلاً لمسألة التخصص العلمي، أو المهني، أو سايكولوجيته بعبارة أدق، ويرى أنّ المرء إذا أجاد مهنة ما، ورسخت في نفسه، فإنه قد لا يجيد بعدها مهنة أخرى.(39)

وبصدد المراحل المبكرة للتعليم، فيما يسمى بتعليم الولدان يمنحنا ابن خلدون مادة مقارنة يستمدها من طرائق التعليم الإسلامية واختلافها، ويكاد يكون تعلم القرآن الكريم القاسم المشترك، والأساس في هذه الطرائق جميعاً عبر مراحل التعليم المبكرة. فالقرآن الكريم كتاب هذه الأمة، وهاديها، ودليلها، وهو دستور عقيدتها، ومنهاج حركتها في العالم.. وتعليمه للأجيال الناشئة ضرورة محتومة، إذا أُريد لهذه الأجيال أن تكون مسلمة حقاً.(40)

لكن الذي يختلف فيه بين مِصْر ومِصْر ومدرسة وأخرى، هو منهج التعليم، وهنا يقدم ابن خلدون عرضاً مقارناً لهذا المنهج في تعليم كتاب الله في كُل من: المغرب، والأندلس، والمشرق، والنتائج التي ترتبت عليه في كل من هذه الأقاليم.(41)

(37) المرجع السابق، ج4، ص1233.
(38) المرجع السابق، ج4، ص1223-1238.
(39) المرجع السابق، ج 3، ص930-931.
(40) المرجع السابق، ج4، ص 1240 ـ 1249.
(41) المرجع السابق، ج4، ص1240-1243.

وابن خلدون، وهو يتحدث عن محتوى التعليم، يشير إلى صنفين من العلوم: عقلي ونقلي، دون أن يغفل عن أنّ هذا الأخير يتحتم أنْ يتم التعامل معه عقليـاً بالقيـاس والتفريع والاجتهاد. كما أن الرجل لا يفوته كذلك أنْ يؤكد هنا رؤيتـه الإسـلامية وخصوصيته العقدية، أسوة بما كان يفعل في جل مساحات مقدمته الخصـبة، بصـيغ مباشرة حيناً وغير مباشرة أحياناً أخرى، فكأنه يرد بذلك على الذين جاءوا في قـرون تالية لكي يخرجوه عن الرحم الذي تخلق فيه، ويضعوه على غير إرادة منـه في دائـرة (الوضعية) هجيناً غريباً.[42]

ثالثاً: الحركة التاريخية:

وضع ابن خلدون (مقدمته) في الأساس، وكما يؤكد في تمهيده لها أكثـر مـن مرة؛[43] لكي تكونَ أداة أو معياراً في التعامل مع الواقعة التاريخية. فهناك، في نسـيج هذه الواقعة، ما يمكن قبوله والتسليم به، وما يستعصي على القبول والتسـليم، ومـا يمكن أن يصدق، وما يخرج إلى دائرة الكذب والتلفيق.

وإذا كان المؤرخون قبله، في معظمهم، قد اكتفوا بأن يكونوا جماعين للرواية، أو المادة التاريخية، دون أخذها بما يتطلبه من منهج يمحص ويعزِلُ ويقبل ويرفض، ويثبت وينفي؛ كي لا يمر إلا ما هو متحقق في حركة التاريخ، أو مقارب للحقيقـة في أقـل تقدير، فإنه رأى أنه قد آن الأوان لاعتماد منهج مرسوم؛ لكي يصير النشاط التاريخي علماً منضبطاً، لا عواطف، وتحزباتٍ، وأهواءً، وميولاً. وقد قيل الكثير في هذه المسألة، ولذا سنجد أنفسنا مضطرين لتجاوزها صوب بعض التأشيرات التي تؤكد (إسـلامية) هذا التوجه (العلمي) في التعامل مع التاريخ، واسـتمداده الكـثير مـن الخصـائص

---

(42) المرجع السابق، ج3، ص991- 992، ج4، ص1238-1239. ولمزيد من التفاصيل عن المعطيـات التربوية لابن خلدون، انظر :

- خليل، عماد الدين. الرؤية التربوية في مقدمة ابن خلدون، **من أعلام التربية العربية الإسلامية**، مرجـع سابق ج4، ص 123-149.

(43) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص 349- 408.

والمواصفات من البيئة التي انتمى إليها الرجل لا من أي بيئة أخرى. وهكذا ستكون النتائج التي توصل إليها ابن خلدون من خلال منهجه هذا متساوقة في نسيجها العام، وفي معظم مفرداتها، مع المنظور والمعطيات الإسلامية.

ابتداءً، وعلى سبيل المثال، يطرح ابن خلدون هذه المقولة الاستقرائية ذات التأثير البالغ في صميم الحركة التاريخية للجماعات والشعوب: إنه ما من دولة (كبيرة) إلا وأصلها الدين "إما من نبوة أو دعوة حق،" والدول الكبيرة التي يسميها البعض بالإمبراطوريات، ويسميها ابن خلدون: "الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك" هي الدول الأكثر ثقلاً وتأثيراً في حركة التاريخ، ليس فقط في مجرياته السياسية، بل في نموه الحضاري، وهذا هو الأهم.

كيف يفسر ابن خلدون ذلك، يقول: "إن المُلْك إنما يحصلُ بالتغلب، والتغلب إنما يكونُ بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالب، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.﴾ (الأنفال:63) وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتحدتْ وجهتها، فذهب التنافس، وقلّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة."[44]

إنه يتحدث هنا عما يمكن تسميته بالمعامل العقائدي، ذلك الذي يشد طاقات الجماعة البشرية الواحدة التي تنتمي إلى عقيدة ما، ويوجهها صوب هدف واحد، بؤرة واحدة، فتزداد قدرتها على الفعل التاريخي تماماً كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الإحراق من خلال تجميعها بالعدسات اللامة. فالدولة الكبيرة -إذن- هي تعبير تاريخي عن قدرة أمة ما على الفعل الموحد الذي صاغته ووجهته صوب هدفه الواحد، عقيدة حيوية آمنها الجميع. وبعكس هذا، فإنّ غياب الدين يعني تبعثر الفعل وتشتته صوب

(44) المرجع السابق، ج3، ص466.

أهداف متغايرة متضاربة، ومن ثم تضاؤل دوره التاريخي. فليست الجماعة التي لا تربطها عقيدة بقادرة على أن تمتد في الزمان والمكان، وإذا حدث وأن امتدت فعلاً، فإنّ هذا يجيء استثناء للقاعدة، ولا يحكم عليه، ومصيره أن يتلاشى لأول تحد يبرز له في الطريق، ولن يؤخذ يوماً بالاستثناء.

في الانتماء الديني ثمة حقيقة أخرى يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء، إنها رفض الانقياد للباطل، والإقبالُ على الله. وتلك هي حجر الزاوية في قدرة الإنسان الفرد والجماعة البشرية على التجرد الكامل في مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم، وبأقل قدر من الجذب والشد والإعاقة. إنّ القرآن الكريم يصف المؤمنين مراراً بأنهم ﴿يسارِعونَ فِي الْخَيْرات﴾ (الأنبياء:90) فيكشف هنا البعد الزمني، والبعد التاريخي، في حركة الإنسان المؤمن في العالم؛ لتحقيق أكبر قدر ممكن من الإنجاز في أقل حيز ممكن. وابن خلدون يختم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدلالة: "اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة،" فالكلمة كما هو معروف، لا تتحول إلى فعل تاريخي إلا بالإيمان الذي يحيلها إلى طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة، وتكون نتيجة هذا التعبير: دولة عظيمة. وكذلك كانت دولة الإسلام الأولى في أعقاب الفتوحات التي اختزلت الزمن والمكان، وكذلك كانت الدول الكبرى في التاريخ.

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مراراً على مفهوم العصبية، بوصفه أساساً لقيام الدول، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، كما يقول في أحد فصول الباب الثالث من مقدمته.. لماذا؟ وكيف؟ لأن السبب في ذلك: "أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه. وأهل الدولة التي هم طالبوها، وإن كانوا أضعافهم، فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم إزاء الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإنْ كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم، ويعاجلهم

الفناء بما فيهم من الترف والذل، كما قدمناه. وهذا كما وقع للعرب في صدر الفتوحات الإسلامية.. واعتبر ذلك في دولتي المرابطين والموحدين، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة، كما قلناه، فلم يقف لهم شيء... واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقص الأمر، ويصير الغالب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم، بمضاعفة الدين لقوتها، ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة."[45]

إن ابن خلدون هنا (يحيد) العصبية في حالة دخول الدين في الصراع، فإذا غاب الدين كان للعصبية، كقوة عددية واجتماعية، أن تلعب دورها، إما مع الدين فتكون أشبه بأداة، أو عاملاً مساعداً، وهذا الموقف خطير، لأنه رغم تأكيدات ابن خلدون المتكررة على العصبية، وإقامة أقسام واسعة من نظريته على قواعدها، فإنه هنا يفوق الدين عليها، ويجعله صاحب الفاعلية الأولى في الغلبة السياسية، والفعل التاريخي عموماً. فإذا استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة، التي وردت في ثنايا مقولته، لم ندهش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين، فهو الذي أدرك بحق أبعاد هذا الدور "إذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه." ومن ثَم ينهار منطق الإعداد في الصراع التاريخي، ينهار حتى منطق الارتباط النسبي بالعصبية والقوة البدائية المجردة التي تنبثق عنه. لكي يحل محلها جميعاً (استبصار) ديني لموقف الإنسان في العالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة والإنسان. وعند ذاك يتحول الإنسان المؤمن إلى طاقة حركية متقدة لا يقف لها شيء، وهو مع الجماعة المؤمنة التي ينتمي إليها والتي وجهها الإيمان الديني والاستبصار صوب الهدف الواحد، تقلب المقاييس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات.

(45) المرجع السابق، ج3، ص 467 ـ 468.

وبرجوع متبصر إلى واقع الفتوحات الإسلامية، وإلى العديد من التجارب التي شهدها التاريخ الإسلامي، يمكن أن نعثر على النموذج التطبيقي الذي أكد عليه ابن خلدون واستشهد به. وبالمقابل يؤكد الرجل في فصل آخر من الباب الثالث، ويسعى للتدليل على ذلك بحشد من: الأدلة المنطقية، والأحاديث الصحيحة، والوقائع التاريخية، أنّ: "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم ... إن كل أمر تحمل عليه الكافة لابد له من العصبية."

وفي الحديث الصحيح: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه."[46] وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم؟ ألا تخرق العادة في الغلب بغير العصبية؟" إنه يشير إلى قدرة الأنبياء -عليهم السلام- على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة، كما حدث لكثير منهم، لكنهم مع ذلك يعملون في التاريخ في صياغة أبعاد جديدة مستمدة من معطيات الزمان والمكان، فلابد لهم إذن من الإفادة من أسبابه الذاتية للانقلاب عليه. وحديث الرسول -صلّى الله عليه وسلم- هنا يبدو متساوقاً مع معطيات الحركة الإسلامية كلها، تلك التي جاءت لكي تنقلب على التاريخ من خلال التاريخ نفسه، على ضوء برنامج إلهي فوقي، هو بمثابة دليل عمل أو (استبصار)، إذا اعتمدنا ابن خلدون، في هذا الانقلاب. ومن أجل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلى عديد من الشواهد التاريخية.

ولا ينسى ابن خلدون أنْ يطرح تحفظه الذكي وهو يتحدث عن دعوات الأنبياء عليهم السلام.. إنهم مؤيدون من الله سبحانه بالكون كله لو شاء، لكنه إنما "أجرى الأمور على مستقر العادة."[47] إن الله سبحانه قادر، حيث لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، على حمل رسله بكلمته التي لا راد لها إلى آفاق الانتصار النهائي، لكن حكمته سبحانه، وعلمه المسبق بمصائر الدعوات، في الوقت نفسه، شاءت أن يتحرك رسله في قلب العالم، في صميم التاريخ، أن يعانوا من أثقاله وعوائقه، وأن يتجشموا

(46) ابن حنبل، أحمد. **المسند**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998، مسند المكثرين، مسند أبي هريرة، الحديث 10916.

(47) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص3، ج 468-472.

وأتباعهم عناء أوهاقه، وألا يبلغوا النصر النهائي إلا باتخاذ الأسباب التي تمكنهم من هذا الصراع القاسي الذي لا يرحم أحداً ولا ينحني لأحد. وذلك هو ما يعنيه ابن خلدون "بمجرى الأمور على مستقر العادة" أي سنن التاريخ ونواميس الكون.

ذلك إذن، هو التقابل الفعال في نظرية ابن خلدون: الدين والعصبية؛ الرؤية أو الاستبصار الإيماني، والأداة التاريخية. إن العصبية من غير دين لا تحقق شيئاً كبيراً، والدين من دون عصبية لا يتحرك وقتاً طويلاً؛ إذ لابد من اقتران الجانبين. وإذا كانت رؤية ابن خلدون للعصبية محدودة في نطاق الروابط القبلية آنذاك، فإنها قد تنسحب في الفترات اللاحقة وفي العصر الحاضر، على التنظيمات البشرية التي تعتمد القوة والعصبية الحزبية وتحل فيها رابطة الولاء بدلاً من رابطة النسب، والأمر سواء.

ولا يقف ابن خلدون عند هذا الحد، بل إن رؤيته الدينية لا تفارق منهجه في الاستقراء والتحليل، وهو يطرح مقولاته ويبرهن عليها في أبواب مقدمته الستة عن مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية، ونشاط الجماعات البشرية وعوامل تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخي، مما لا يتسع المجال لاستعراضه وربما تكفي الإحالة عليه.(48)

بل إننا نلتقي في تمهيده للمقدمة بهذا المقطع "اعلم أنّ فَن التاريخ فَن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سِيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا."(49) فمنذ اللحظات الأولى، يبرز جدوى علم التاريخ بوصفه أداة تستهدف خدمة الجماعات البشرية وترقية أحوالها ديناً ودنيا، ويجعلها تتحرك على هذين المستويين معاً، وهي أكثر إدراكاً وأعمق تجربة بما يمنحه التاريخ إياها من قيم وتعاليم. ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصيلة عند ابن خلدون،

(48) المرجع السابق، ج3، ص468-472.
(49) المرجع السابق، ج1، ص486، ج2، ص414-418، 419-421، 431، ج4، ص840-855، ج5، ص893-896.

وكو ا مسألة أساسية في منهجه، ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيناً، وسنة رسوله -عليه السلام- حيناً آخر، وأقوال صحابته الكرام رضـي الله عنهم ومعطيا م حيناً ثالثاً، التي طالما اعتمدها؛ لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجية وإقناعاً.

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لا تعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا تعني شيئاً، لكن المتمعن في هذا التكرار المقصود، وفي النماذج التعبيريـة الـتي ينتقيها الرجل، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا، وأبعد حتى من دلالته علـى عمـق الإحساس الديني لدى ابن خلدون، فالرجل، فضلاً عن ذلك، يرى في حركة التاريخ، وقائع وسنناً، انعكاساً لمشيئة الله سبحانه وقدره في العالم.

وثمة أخيراً مسألتان أساسيتان في نظرية ابن خلدون، طالما أكّد عليهمـا وعلـى ارتباطهما الوثيق بصلب النظرية، وهما: الترف، وحتمية السقوط؛ إذ إننا لا نعتقد أنه كان بمعزل عن معطيات القرآن والسنة، وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما في المصدرين المذكورين مكان كبير.(50)

هذا على المستوى العام للحركة التاريخية. أما على مستوى التاريخ الإسـلامي، على وجه الخصوص، فإنّ ابن خلدون يمضي بالمنهج نفسه، بالروح العلمية المنضـبطة برؤيته الإسلامية، والمستمدة من حقائقها ومفردا ا؛ لكي يناقش ويحلل مسائل شـتى تتميز بأهميتها وحساسيتها. وهو هنا يؤكد موقفه الديني من خلال تفسيراته الملتزمـة لعديد من وقائع تاريخنا الإسلامي، وهو الساحة التي انصبتْ جل اختباراتـه عليهـا، ومارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده إلى صياغة قوانينه العديدة التي ضمنها مقدمته. وابن خلدون في هذا الاتجاه يمارس تحليلاً للتاريخ الإسـلامي، أو بـالأحرى لجوانب من التاريخ الإسلامي، يلقي المزيد من الأضواء على خصائصه وصيرورته وفق معايير منهجية تنحت مفردا ا وأدوا ا من معطيات هذا التاريخ وليس من أيـة بيئـة

(50) المرجع السابق، ص162.

أخرى، كما توهم بعض المفكرين والباحثين من ألمحنا إلى بعضهم في بداية هذه الصفحات.(51)

الخاتمة:

إنه لأمر طبيعي لا يحتاج إلى برهان، أن تنطوي (مقدمة) ابن خلدون في سياقاتها الأساسية على جملة من المفاهيم الإسلامية تنضفر لكي تعكس، في بدء التحليل ونهايته، رؤية إسلامية. ذلك أن ابن خلدون هو ابن البيئة الإسلامية، تشكل في رحمها، وخبر -وهو رجل الفقه والقضاء- مرتكزاتها في كتاب الله وسنة رسوله، صلّى الله عليه وسلّم، وما انبثق عنهما من موروثٍ فقهي وكلامي. ويكفي أنْ نرجع إلى المقدمة بأبوابها الستة لكي يتبين لنا هذا بوضوح.

وللوهلة الأولى يبدو للذين يمرون على مقدمة ابن خلدون مسرعين، أو وهم يحملون تصميماً ذهنياً مسبقاً على إخضاعها لتصورهم، أنّ حديث ابن خلدون عن دور الدين في المسائل التي عالجها، إنما هي مسألة عرضية تأتي متقطعة مقحمة هنا وهناك، إلاّ أن النظرة المتجردة، المتمعنة في معطيات ابن خلدون ومنهجه، تقودنا لشيء نقيض لهذا تماماً: إن أطروحاته عن الدين إنما هي جزءٌ أساسي من رؤيته الشاملة للحركة التاريخية، والعملية التربوية، والنشاط المعرفي، وهو يعود إليه من الزوايا كافة، وعبر مختلف الاتجاهات؛ من أجل أن يستكملَ بنية تفسيره للظواهر كافة، التي إن كان قد حدثنا عن أبعادها العقلية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والسياسية والإدارية، فإنه ولا ريب أفسح مجالاً واسعاً للبعد الديني.

ويجب أن نلاحظ أنّ معطيات ابن خلدون ليست أفكاراً مسطحة ذات وجه واحد، إنما هي تمتاز بطبيعتها التركيبية، فما يقدر أحد -مثلاً- على تبين دور العصبية في بناء الدول، دون تبين دور الدين، وبالعكس. إنّ ابن خلدون يرفض التفسير (الواحدي) للتاريخ، التفسير الذي يتشنج على عامل واحد فحسب، يسعى من خلاله

(51) خليل، عماد الدين. **ابن خلدون إسلامياً**، مرجع سابق، ص 58-72.

لاحتواء الوقائع التاريخية كافة، وينفي سائر العوامل الأخرى، كما فعلت وتفعل اليوم الكثير من المذاهب الوضعية في تفسير التاريخ.

إن ابن خلدون يختار الطريق الآخر: الرؤية الشمولية للتاريخ.. وتلك -بحق- ميزة من أهم ميزات مقدمته، إنه يسلط الأضواء على الأسباب والدوافع كافة، تلك الـتي تلعب دورها، بشكل أو بآخر، في بنية الواقعة التاريخية وصيرورتها. إنه يقلـب هـذه الواقعة ليشاهدها عن كثب من مختلف الزوايا، ولهذا نجده يعالج الموضوع الواحـد -أحياناً- أكثر من مرة، ويعود إليه في أكثر من فصل أو باب. وهذا أمر طبيعي يتساوق مع ضرورات منهجه الشمولي المركب الذي يرفض الرؤية الواحدية والتسطيح. والحالة نفسها تتكرر عبر تعامله مع "المعرفة" ومع "النشاط التربوي."

ولقد تبين أن المقدمة تعكس تصوراً إسلامياً أصيلاً سواء في التعامل مع الواقعـة التاريخية على إطلاقها، أو مع صيرورة التاريخ الإسلامي نفسه، فضلاً عن اسـتنتاجاته الخصبة وهو يتعامل مع النشاط المعرفي، أو العملية التربوية.

وتظل مسألة الارتباط هذه بين التصور ومعطيات المقدمة مشروعاً مفتوحاً لتقديم المزيد من التأكيدات على أيدي المؤرخين والفلاسفة وعلماء التربية، فـالحق أن ابـن خلدون قدر على أن يؤسس لمدرسة فكرية دخلها الكثير من الباحثين وهي لا تـزال تنتظر المزيد.

ابن خلدون وتطور الفكر الإسلامي:
علاقته بالتراث وا تمع، وأثره في الفكر الإسلامي

عبد الحليم عويس*

المقدمة:

تدور الفكرة الأساسية لهذا البحث حول إثبات انتماء عبد الرحمن بن خلدون للحضارة الإسلامية، من حيث اعتماده على نصوص إسلامية أصلية، من: قرآن كريم، وسنة صحيحة، واستيعابه لاجتهادات العقل المسلم في فقه علوم الإسلام، وفقاً لضوابط الاجتهاد، ومنهجية التكامل بين الوحي والعقل، واستيعابه -كذلك- لموروث الحضارة الإسلامية ولكثير من موروث الحضارات الأخرى, في العلوم الإنسانية والتطبيقية، إلى عهده.

وقد يظن بعضهم أن الفكرة الأساسية لهذا البحث قضيةٌ مسلم ا، وقد كنا نتمنى ذلك؛ لكن عبقرية ابن خلدون من جانب، وظروف عصره وعصرنا الحديث من جانب آخر؛ دفعت بعضهم إلى التشكيك في أصالة ابن خلدون: انتماءً، وثقافةً، وقدرةً إبداعيةً، على النحو الذي تمكن منه ابن خلدون في مقدمته العالمية المبدعة لعدد من العلوم؛ التي لم يسبق صاحبها إليها، ووصل هذا التشكيك إلى القول بأن ابن خلدون سرق أفكار (المقدمة) من رسائل إخوان الصفا، وإلى محاولات تطويع أفكار ابن خلدون للتفسيرات الماركسية والمادية والليبرالية، مع تجاهل رؤيته وأصالته الإسلامية.

وأزعم أن هذا البحث قد وصل إلى هدفه, وهو إثبات انتماء ابن خلدون للإسلام: عقيدةً، وشريعةً، وحضارةً، وإثبات تفرده في نظرياته حول علم العمران،

---

* دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية، رئيس تحرير مجلة التبيان، مصر: epistem@hotmail.com.

مستفيداً من سابقيه الاستفادة الضرورية، التي تقوم عليها منهجية البحث الرصين لكنها تحتفظ لصاحبها بحقه في التنظير، والإبداع، والريادة.

وكما ارتبطت أفكار ابن خلدون ونظرياته، بالموروث الإنساني والإسلامي في المجالين: الإنساني, والتطبيقي، فقد نجحت أفكاره في أن تكون جسراً قوياً، وأرضية صلبة انطلق منها كثيرون، ظهروا بعده، مع ملاحظة أن أفكار ابن خلدون كانت خافتة الصدى في محيطه الإسلامي؛ لطبيعة عصره، لكنها تألقت في القرن الأخير في المحيط الإسلامي! وللأسف، فإنها كانت, على العكس من ذلك، واضحة الصدى في الوعي الأوروبي الذي استلهمها وأفاد منها على نحو عجز عنه المسلمون خلال القرون الأربعة التي امتدت بعد حياة ابن خلدون.

وقد اقتضت طبيعة هذه الورقة أن تكون موصولة بمجمل الأدبيات الخلدونية؛ لأنها لا تقف عند جانب فرعي من جوانب إبداع ابن خلدون، بل تعالج قضية هويته، وهوية أفكاره وإبداعاته، وهو ما يفرض هذا التواصل مع مجمل الأدبيات الخلدونية. ومن الجدير بالذكر أن هذا العصر شهد تداخلاً وتكاملاً بين العلوم الشرعية واللغوية، وعلوم الفلسفة والمنطق، أو حسب تعبير ابن خلدون: "العلوم العقلية"، أو الحِكمية، أو الفلسفية. وتدلنا المقدمة على إلمام ابن خلدون "الفقيه المالكي" بجوانب من: العلوم الطبيعية، والفلَك، والهيئة، والجغرافيا، والجيولوجيا، وعلوم الأحياء، والطب، والهندسة، والحساب، والصناعات, وغيرها، فضلاً عن تمكّنه من علوم, التاريخ, والحضارة، والاجتماع، وفلسفة التاريخ، والاقتصاد، أو حسب تعبيره: علم العمران.

وقد عرضت الورقة تأثير ابن خلدون في العصور التالية له من خلال عشرات المبدعين الذين تألقت أسماؤهم في: فلسفة التاريخ، ومشكلات الحضارة، وشروط النهضة، وعلم الاقتصاد، والاجتماع، والإنسان.

واهتم البحث بإثبات نماذج من هذا التأثير، بدءاً بمن تتلمذوا على ابن خلدون أو عاصروه، ومن ترسموا طريقه في عصرنا الحديث، فاتفقوا معه وأضافوا إليه، أو خالفوه

في بعض آرائه اختلافاً مقبولاً لا يصل إلى شذوذ بعض المؤرخين اللّيبراليين والماركسيين. وقد أثبتت الورقة سقوط المحاولات الماركسية والليبرالية في توجيه أفكار ابن خلدون حسب أيديولوجيا ا، وسقوط محاولات تجريده من ريادته وإبداعه. ولقد بقيت "عبقريات ابن خلدون" -حسب تعبير علي عبد الواحد وافي- شاهداً شامخاً على عظمة الحضارة الإسلامية حتى في ساعات المحن السياسية والفكرية، وشاهداً على عظمة ابنها الأصيل والمبدع: عبد الرحمن بن خلدون.

أولاً: ابن خلدون وعلاقة أفكاره بالتراث الذي سبقه:

منذ حداثة سنه، وحتى بلوغه السادسة عشرة، عاش ابن خلدون في ظلال الثقافة الأصلية، التي كان ألَقُها قد اختفى تحت ظلال منهجية التكرار والشرح والتلخيص. حفظ القرآن الكريم، ودرس علوم القرآن، كما درس السنة النبوية والأصول، والفقه على المذهب المالكي، ودرس علوم اللغة، والسيرة، والتاريخ، والأدب، ودرس المنطق، والفلسفة، وبعض العلوم، والرياضيات.

ومن أهم الكتب التي تأثر ا ابن خلدون في هذه المرحلة المبكرة -بعد كتاب الله سبحانه وتعالى- اللاّمية في القراءات، والرائية في رسم المصحف للشاطبي، والتسهيل في النحو لابن مالك، والمعلّقات، وبعض شعر أبي تمّام، والمتنبي، ومعظم كتب الحديث, لاسيما صحيح مسلم، وموطأ مالك، وعلوم الحديث لابن الصلاح، والتهذيب للبرادعي، ومختصر المدونة لسحنون في الفقه المالكي، ومختصرا ابن الحاجب في الفقه والأصول، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وسيرة ابن إسحاق.[1]

وقد لاحظ ابن خلدون أن البحث في العلوم النقلية والشرعية قد توقف، فقد"كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه، وانقطاع سند العلم والتعليم،"[2] فعلوم القرآن من: تفسير, وقراءات، وعلوم اللسان العربي قد انتهى

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن. **التعريف بابن خلدون غرباًوشرقاً**، تحقيق: محمد تاويت الطنجي، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ص16-18.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، ضبط وشرح: محمد الإسكندرانيّ، بيروت: دار الكتاب العربي1425هـ، ص404.

البحث فيها، واقتصر الناس على تلخيصها ونظمها. "وجاء المتأخرون بمذاهبهم في الاختصار فاختصروا كثيراً من ذلك الطول مع استيعابهم لجميع ما نقل, كما فعله الزمخشري في المفصل، وابن الحاجب في المقدمة له، وربما نظموا ذلك نظماً: مثل ابن مالك في الأرجوزتين: الكبرى, والصغرى, وابن معطي في الأرجوزة الألفية."[3]

و"بالجملة، فالمشارقة على هذا الفن أقوم من المغاربة، وسببه, والله أعلم, أنه كمالي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في العمران، والمشرق أوفر عمراناً من المغرب, كما ذكرناه، أو نقول: لعناية العجم، وهم معظم أهل المشرق, كتفسير الزمخشري، وهو كله مبني على هذا الفن، وهو أصله. وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصة, وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرعوا له ألقاباً، وعددوا أبواباً ونوعوا أنواعاً، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب. وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ وأن علم البديع سهل المأخذ، وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان؛ لدقة أنظارهما وغموض معانيهما، فتجافوا عنهما."[4]

وكذلك الشأن فيما يتعلق بعلم الحديث، فقد انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين، وإنما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة، ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمس (صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي) إلا في الأقل.[5] وفي الفقه أُغلق باب الاجتهاد، واقتصر الناس على اتباع الأئمة الأربعة: مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وابن حنبل." ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلّدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف، فصرحوا بالعجز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء."[6] ولم يكن علم الفرائض بأحسن حظاً من علوم الفقه، فهو لم يعد: "متداولاً بين الناس."[7] وقد انتهى العمل في أصول الفقه إلى

---

(3) المرجع السابق، ص502.
(4) المرجع السابق، ص506.
(5) المرجع السابق، ص410.
(6) المرجع السابق، ص414.
(7) المرجع السابق، ص418.

المختصرات, مثل: مختصر ابن الحاجب الذي "عني أهـل المشـرق بـه وبمطالعتـه وشرحه."[8]

وإذا كانت هذه هي حال العلوم النقلية الشرعية، كما يصور واقعها ابن خلدون، فإن حظ العلوم العقلية كان أسوأ بكثير، فإنّ "المغرب والأندلس لما ركـدت ريـح العمران بهما، وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحلّ ذلك منهما، إلا في الأقل من رسوم تجدها في تفاريق من الناس، وتحت رِقْبةٍ من علماء السنة."[9] فبخصوص المنطق اقتصر الناس على "مختصر الجمل في قدر أربع أوراق، وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن."[10] أما الفلسفة وفروعها فلا تسأل عن مدى نبذ النـاس لهـا وتكفيرهـم المشتغل بها.[11]

ولعل هذه الخطرات النقدية تبين لنا كيف تعامل ابن خلدون مع التراث الـذي اطلّع عليه، فهو يتلقاه ويستوعبه، لكنه يدرك سلبياته وينقده، ويأمل في تطويره، وفتح منافذ الاجتهاد كي تدب الحياة فيه.

لقد كان ابن خلدون خاضعاً في هذه المرحلة لتلك المعـارف، وأنمـاط التربيـة السائدة في المغرب العربي آنذاك، وهي تلك الطريقة التي تستند على حفظ المتون مـع قليل من الشروح دون انفتاح على الآفاق المعرفية ذات الطابع الإنساني والكوني، وفي هذه المرحلة، كان يعيش في تونس مع والده الذي كان بيته بيت: علـمٍ، ورئاسـة، وأدبٍ، وجاهٍ، ونفوذٍ.

ومع ذلك فنحن نرى أن هناك بعداً من أبعاد التكوين العلمي لابـن خلـدون لا ينفصل عن مرحلة التعليم الأصلي، وهو يتمثل في تثقيفـه لذاتـه ثقافـة إسـلامية وموسوعية، وأنه كان يدرك كثيراً مما يوجد في المشرق من تيـارات ثقافيـة، ومـن

(8) المرجع السابق، ص420.

(9) الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون، العصبية والدولية**، ط5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م، ص31.

(10) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص451.

(11) الجابري. **فكر ابن خلدون، العصبية والدولية**، مرجع سابق، ص31.

استقرار أمني، ولعله قد استطاع التواصل, بدرجة ما, مع حركة الفكـر الإسـلامي والإنساني هناك. ولئن صح ما يقال, وهو صحيح, من أن ابن خلدون قد عـرف في مصر والشام، والمشرق بعامة قبل, نزوحه, إلى القاهرة، ولهذا استقبل في مصر بما يليق به، فالصحيح –كذلك- أن ابن خلدون كان واعياً -بدرجة كبيرة- بالواقع المعرفي، والثقافي في المشرق.

ومن الجدير بالذكر أن هناك فئة تصر على أن ثمة تأثيرات سلبية أو -على الأقل- تقليدية باعثة على الجمود، لهذه المرحلة المتصلة بالعلوم الأصلية، أو مرحلـة التعلـيم التقليني القائم على التعامل الاستظهاري -أو غير الإبداعي- مع القرآن وعلومه، واللغة وعلومها. ومن ثَم، فهو يعزو بداية النبوغ إلى ظهور الاحتكاك والتفاعل بين المترجم له -موضوع الدراسة- والعلوم التي تسمى عقلية إنسانيةً كانت، أو تطبيقيـة. وهـذا التحليل ضمناً يجعل العلوم الأساسية الممثلة للتراث علوماً غير عقلية، وهـو تعمـيم سطحي إلى حد كبير. ولو افترضنا صحة هذا –جدلاً- للزم أن يكون كـل الـذين يتجهون إلى العلوم العقلية نابغين أو عباقرة، وهذا مالا يسلّم به عاقل. وفي المقابل للزم أن يكون كلّ من يتخصص في العلوم الأصلية خاملاً، وهـذا -كـذلك- لا يمكـن التسليم به.

وأحق ما يقال: إن هذه العلوم الأصلية -مع ما أخذناه عليهـا في هـذا القـرن الخلدونيّ- تمثل خمائر علمية وثقافية، وتعطي زاداً معرفياً وثقافياً من شأنه أن يبعث في العقل القدرة على الانطلاق[12] عندما يتعهده صاحبه بالرعاية, مندفعاً بعقله للاحتكاك بالآفاق الثقافية الأخرى، ولا يجمد أو يتعبد بهذه المعارف الدينية واللغوية التي تلقاهـا إلا في حدود ما يجب التعبد به، وهو: الثوابت الشرعية المعروفة.ومن هنا فإنّ إنكـار الأثر الإيجابي –بالجملة- لهذه المعارف الأصلية أو التقليل من دورها، لا يمكن التسليم به، حتى ولو كان ثمةَ مآخذ على القائمين بها، أو على مناهجها في بعض القرون، كما كان الحال في القرن الثامن الهجري, قرن ابن خلدون.

(12) في العصر الحديث حفظ سعيد النورسي المجدد التركي في القرن العشرين أكثر من تسعين كتاباً من أمهـات التراث، ثم اتجه إلى العقليات، والكتب العلمية... فأبدع في موسوعته (رسائل النور) التي أصبحت المرجعية الثقافية الكبرى لملايين المثقفين المسلمين في العالم التركي، وغيره.

وقد أتيح لابن خلدون أن يوظف هذه المعارف الأصيلة خير توظيف، وأن يصهرها في بوتقة جديدة رائعة من طريق قدرته العقلية الفذّة، ومن طريق تجاربه العلمية التي بدأت مبكرة، ومن طريق أسرته ذات الطبيعة العلمية، ومن طريق التقائه - الذي بعث الحياة في مخزونه الثقافي الأصيل- ببعض العقول الكبيرة من العلماء والفلاسفة الذين كان لهم تأثيرهم القوي في تكوينه الفكري، والذين لم يبخل عليهم ابن خلدون بأبلغ الثناء.

ومن المعروف أن من الخصائص التي تتميز ا حضارتنا الإسلامية تلك العلاقة الوطيدة بين المعلم والمتعلم، أو الشيخ والتلميذ، بدرجة تجعل الحديث عن شيوخ كل نابغة من النوابغ أمراً منهجياً مقرراً. ونحن نجد في السيرة الذاتية لابن خلدون، الواردة في كتاب (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً)، وفي كتابه (المحصل في أصول الدين)، ترجمات لمشايخه تتناثر هنا وهناك، بتركيز تارة، وبغير تركيز تارة أخرى.

وكان "أبو عبد الله محمد بن سعد بن برال الأنصاري" الأندلسي الأصل أول شيخ أشار ابن خلدون إليه, وسماه (الأستاذ المُكتب)، وذكر أنه استظهر القرآن الكريم، ثم قرأه عليه بالقراءات السبع إفراداً وجمعاً في إحدى وعشرين ختمة، ثم جمعها في ختمة واحدة أخرى، ثم قرأ القرآن عليه برواية يعقوب ختمة واحدة؛ جمعاً بين الروايتين (الإفراد والجمع)، وعرض عليه قصيدتي "الشاطبي": "اللامية" في القراءات، و"الرائية" في الرسم، وكتاب "التقصي" لأحاديث الموطأ لابن عبد البر.. وكتب جمة أخرى.(13)

وبعد "ابن برال" أشار "ابن خلدون" إلى الشيخ "أبي عبيد الله محمد بن العربي الحصايري" الذي كان إماماً في النحو.. ثم أشار إلى الشيخين: أبي عبد الله محمد بن الشواش الزرزاليّ، وأبي العباس أحمد بن القصار النحوي.(14)

ومن مشايخه في تونس - أيضاً - إمام العربية والأدب "أبو عبد الله محمد بن بحر" الذي لازم ابن خلدون عليه، وأفاد منه ووصفه بأنه كان بحراً زاخراً في علوم اللسان، وهو الذي أشار عليه بحفظ كتاب الأشعار الستة، والحماسة ليوسف بن سليمان -

(13) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص15، 16.
(14) المرجع السابق، ص17.

المعروف بالأعلم (ت 476هـ) - وحفظ شعر "حبيب بن أوس الطائي أبي تمـام" (ت226هـ)، وشعر "أحمد بن الحسين المتنبي" (ت 354هـ) وبعض أشعار كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني؛ الذي حفظ ابن خلدون بعض أشعاره, ونقل منـه في تاريخه (العِبر) نصوصاً طويلة.[15]

ويلح علينا ابن خلدون، بعد حديثه عن والده وبيته ومشايخه الذين أشرنا إلـيهم، في حديث مسهب ممزوج عاطفة وتقديراً عن شيخه الذي يمثل معلماً رئيساً في رحلته العقلية، وهو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي، الذي أصبح بعد فترة وجيزة مـن التقائه بابن خلدون، المعلم الأول له، إن لم يكن المُعلم الأكبر من ناحية تأثيره المنهجي والمعرفي على حركة عقله.

وكان الآبلي مثلاً لامعاً للمدرسة الإسبانية المغربية العلميـة الفلسـفية, فكـان حاسباً، وفيلسوفاً، وهو -في الوقت نفسه- عالم متخصص في العقيدة الإسـلامية، ذو معارف واسعة ونظرات محددة تماماً في التاريخ والسياسة والاقتصاد.[16]

كان عبد الرحمن بن خلدون عند اتصاله بالآبلي في نهاية العقد الثاني من عمـره، وكان قد ألم بقدر من العلوم الأصلية في حدود زمانه ومكانـه، وفي إطـار المنـاهج السائدة. وما إن التقى ابن خلدون بالآبلي في مجلس أبيه حتى انصرف إلى دراسة العلوم العقلية والإنسانية والفلسفية على يديه، مستفيداً -بيقين- من خلْفيته التعليمية الأصلية، ويقول ابن خلدون في هذا الشأن: "فلَزمت مجلسه، وأخذت عنه، وافتتحـت العلـوم العقلية بالتعاليم، ثم قرأت المنطق وما بعده من الأصلين وعلوم الحكمة."[17]

وإلى جانب أبي عبد الله الآبلي شيخ ابن خلدون في العلوم العقلية كان هناك إمام المحدثين والنحاة بالمغرب أبو محمد بن عبد المهيمن الحضرمي, شيخ ابـن خلـدون في

(15) وهذا يدحض دعوى طه حسين بأن ابن خلدون لم يقرأ الأغاني، انظر في الرد عليه:
- محمد تاويت الطنجي في هوامشه على التعريف، ص 18.
- علي عبد الواحد وافي: **عبد الرحمن بن خلدون**، ص33ـ36.

(16) باتسييفا، سفتيلانا. **العمران البشري** في **مقدمة ابن خلدون،** ترجمة: رضوان إبراهيم، مصر: الهيئة المصـرية العامة للكتاب، ص53.

(17) ابن خلدون. **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، مرجع سابق ص37.

العلوم الشرعية واللغوية. وقد أخذ عنه: الحديث, ومصطلح الحديث، والسيرة النبوية، وعلوم اللغة سماعاً وإجازة (أي شهادة تجيز له تدريس ما سمعه عليه)، كما درس على يديه: الصحاح الستة، وموطأ مالك، ومقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث،[18] أما الآبلي فقد أخذ عنه ابن خلدون: المنطق، والعلوم الرياضية، والعلوم الطبيعية، والفلكية، وفلسفة ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا). كما قرأ على الآبلي –أيضاً- جزءاً من كتاب الموطأ، وأعطاه إجازة بتدريس الكتاب كله. وقد خص ابن خلدون هذين الشيخين بترجمة مفصلة في كتابه: التعريف؛ تقديراً لفضلهما عليه, ومكانتهما في نفسه.[19]

وإلى جانب هذين العالمين الكبيرين عرفنا أساتذة آخرين لابن خلدون، أوردهم في سيرته الذاتية, منهم: الوادي آشي (ت 749هـ)، ومحمد بن جابر القيسي الذي قرأ عليه ابن خلدون موطّأ مالك كله، ومعظم صحيح مسلم، وبعض صحيح البخاري، وسنن أبي داود، والترمذي، والنسائي، ومحمد بن عبد الله الجياني الفقيه، وأبو القاسم محمد القصير، وقاضي الجماعة محمد بن عبد السلام، الذي سمع عليه موطأ مالك بطرقٍ عاليةٍ عن أبي محمد بن هارون الطائي،[20] ومحمد بن سليمان الشطّي، وأحمد بن محمد الزواوي شيخ القراءات بالمغرب، وأبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي الذي أفاد منه ابن خلدون, وإن لم يكن شيخاً له؛ لتقارب السن.[21] ومحمد بن محمد الصباغ الذي قرأ عليه الموطّأ... هذا إلى جانب عدد آخر من المحدثين التقى بهم في المغرب الأقصى، وسمع منهم, مثل: أبي عبد الله محمد بن الصفّار المراكشي، ومحمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج البلفيقي، اللذين سمع منهما ابن خلدون شرح الموطأ وأجازاه فيه.[22]

---

(18) المرجع السابق، ص 38، 40 .

(19) المرجع السابق، ص20، 21، 22، 33، 41.

(20) المرجع السابق، ص:19، وانظر:

- وافي، على عبد الواحد. **عبد الرحمن بن خلدون**، سلسلة أعلام العرب-4، القاهرة: مكتبة مصر، 1962م، ص: 262، 263.

(21) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص23، 41، 44.

(22) المرجع السابق، ص:45، 305، 310.

وقد درس ابن خلدون على هؤلاء وغيرهم كتباً كثيرة في المذهب المالكي منها: مختصر ابن الحاجب في الفقه, وما عليه من شروح: لابن عبد السلام, وابن هارون، وكلاهما من مشيخة تونس، وكتاب التهذيب لأبي سعيد البرادعي مختصر "المدونة"، وكتاب المدونة نفسها لسحنون، وكتاب "الواضحة" لابن حبيب، و"العتبية" للعتبي، و"الأسدية" لأسد بن الفرات، ومؤلفات ابن يونس، وابن محرز التونسي, وابن بشير, وابن رشد، وكتاب النوادر لابن أبي زيد، وقد كتب في المقدمة فصلين عن علوم الفقه والفرائض، وعرف بالإمام مالك ونشأته وانتشار مذهبه في الشرق والغرب، ورجاله وأهم ما أُلّف فيه.[23]

وفي علوم القرآن, قرأ ابن خلدون كتاب الله بالقراءات السبع، وقراءة يعقوب - وهي إحدى القراءات المتممة للعشر- على يد محمد بن سعيد بن برال الأنصاري، ودرس عليه الشاطبية في القراءات، والعقيلة في رسم المصحف، كما قرأ القرآن على أبي العباس أحمد الزواوي بأكثر من القراءات السبع. وقد عرض ابن خلدون في مقدمته لعلوم القرآن، ورسم المصحف العثماني، فأثبت أنه ثَبت خبير، يتسم بالجرأة، والدقة: علمياً, وتاريخياً.[24]

ومن خلال المقدمة عرفنا تمكّن ابن خلدون من علم تفسير القرآن -كما في الباب السادس- وقد ذكر أنواع التفاسير، وما أُلّف في كلّ نوع منها، وتعليقه على أنواع التفاسير المختلفة, لكنه لم يذكر لنا مشايخه في هذا العلم. وعرض في المقدمة, كذلك، لقضايا علم التوحيد أو الكلام بطريقة تدل على تمكنه، وسعة اطلاعه على ما كُتب فيه، وقد تواتر أنّ ابن خلدون لَخص كتاب المُحصل لفخر الدين الرازي، وهو الكتاب المسمى "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، وقد لخصه ابن خلدون في كتاب سماه "لُباب المُحصل في أصول الدين"، وقد ذكر ابن خلدون أنه قرأ محصل فخر الدين الرازي على شيخه العلامة أبي عبد الله محمد الآبلي.

---

(23) المرجع السابق، ص: 16، 17، وقد أنكر طه حسين اطلاع ابن خلدون على مختصر ابن الحاجب مع أن ابن خلدون ذكر في الباب السادس من مقدمته تفصيلات كثيرة عن هذا الكتاب وتاريخ وصوله إلى المغرب ومدى ذيوع دراسته في بلاده، كما ذكر من قرأه عليهم، انظر تفنيد رأي طه حسين:
- وافي. **عبد الرحمن بن خلدون**، مرجع سابق، ص31، وما بعدها، ص268.

(24) وافي. **عبد الرحمن بن خلدون**، مرجع سابق، ص272.

وعلى سعة ما كتبه ابن خلدون عن التصوف في المقدمة ومناقشته لمذاهب التصوف المختلفة، والتيارات المقبولة وغير المقبولة فيه، وصلة التصوف بالتشيع، ولاسيما مذاهبهم في الحلول، ووحدة الوجود، والأبدال، والأقطاب، وصلة هذا بما يقوله الشيعة حول ألوهية الأئمة أو قداستهم، إلا أنه -مع كل ذلك- لم يذكر لنا شيئاً عن أئمته في هذا الفن.

وفي أصول الفقه تكلم ابن خلدون عن الأصول الأربعة للشريعة، وهي: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، كما تكلّم عن الرسالة للإمام الشافعي، على أساس أنها أول كتاب قعد لأصول الفقه، وجعل له قضايا وضوابط منهجية، وتكلّم -أيضاً- عن أقدم ما ألف في الأصول بعد رسالة الشافعي, مثل: كتاب القياس للدبوسي الحنفي، والبرهان للجويني، والمستصفى للغزاليّ، والعهد لابن عبد الجبار، وتكلم عن الفَرق بين مؤلفات علماء التوحيد، ومؤلفات علماء الفقه في الأصول، وعن الخلاف بين المذاهب، وعن آداب الجدل والمناظرة التي يجب أن تراعى من قِبل المتناظرين من أهل المذاهب الفقهية.

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن ثمة تداخلاً وتكاملاً في هذا العصر بين العلوم الشرعية واللغوية من جانبٍ، وعلوم الفلسفة، والمنطق، أو حسب مصطلحه هو (العلوم العقلية) من جانب آخر، وقد ذكرنا سلفاً أنه أشار إلى أنه أخذ عن عظيم شيوخه، أبي عبد الله محمد الآبلّي سائر الفنون الحِكْمية، ويصف الآبلي بأنه كان شيخ العلوم العقلية, مع أنه أخذ عنه –أيضاً- العلوم الشرعية.[25]

وفي الباب السادس من المقدمة عرض ابن خلدون في الفصل العشرين لعلوم المنطق، والفلسفة. وفي الفصل الرابع والعشرين من هذا الباب عرض لعلم المنطق عرضاً مفصلاً، وفي الفصل الثامن والعشرين من هذا الباب، عرض لعلم الإلهيات أو السمعيات (ما وراء الطبيعة)، وأثبت في كل هذه العلوم تمكّنه وسعة اطّلاعه، كما عرض للعلوم الطبيعية (الفيزياء) مواطن عدة من مقدمته، فدرس الجغرافيا الطبيعية

(25) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص21، 22.

والإنسانية، وتكلم على قسط العمران من الأرض وما فيها من البحار والأنهار والأقاليم، كما عرض في المقدمة لعلم الفلك، فتكلم عن علم الهيئة، وعن الرصد وآلاته عند اليونان وغيرهم، وتحدث في الباب السادس -أيضاً- من المقدمة عن علوم الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا (علم الحياة)، والجيولوجيا (علم طبقات الأرض)، وعلوم الأحياء (الحيوان، والنبات، والإنسان)، والفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء)، والميتيورولوجيا (علم الجو)، وتكلم عن علم الطب على أنه فرع من الطبيعيات، كما تكلم عن العلوم الرياضية, وقسمها قسمين: العلوم العددية، والعلوم الهندسية، وجعل العلوم العددية ستة فروع, وهي: الأرتماطيقي "وهي: معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضعيف"، وهو ما نسميه الآن بحساب المتواليات. والحساب، وهو: "صناعةٌ عملية في حساب الأعداد بالضم والتفريق. والجبر، وهي: "صناعة يستخرج بها العدد المجهول من قِبل المعلوم المفروض إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك. والمعاملات، وهي "تعريف الحساب في معاملات الناس"، والفرائض، وهي: "صناعة حسابية في تحديد السهام لذوي الفروض في الميراث". وأما العلوم الهندسية فقد عرفها بأنها: "النظر في المقادير المتصلة: كالخط, والسطح, والجسم, أو المنفصلة: كالأعداد فيما يعرض لها من العوارض الذاتية."[26]

وبالإضافة إلى دراسة ابن خلدون لهذه العلوم تعرض ابن خلدون من خلال المقدمة لعدد آخر من العلوم والفنون, مثل: الصناعات من: تجارة, وحياكة, وفلاحة, ووراقة, وخط, وكتابة،[27] وعلم تعبير الرؤيا.[28] وتحدث عن: الشعوذة, والروحانيات: كالسحر, والطلسمات, والكهانة, والتنجيم, وحساب الجمل, والسيمياء, والطب الروحاني, وأسرار الحروف. ويفصل القول فيها تفصيلاً يدل على تمكنه منها، كما أنه توافرت لديه رؤية تربوية, ومناهج تعليمة تعتمد على ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله، وعلى ما ورد في تراثنا الإسلامي التربوي والتعليمي.

(26) ابن خلدون، **المقدمة،** وهما الفصلان: الحادي والعشرون، والثاني والعشرون, بحسب طبعة الدكتور وافي للمقدمة في لجنة البيان، ولكن في الطبعة التي رجعت إليها, وفي غيرها, هما الفصلان: الرابع عشر، والخامس عشر, ص446.

(27) المرجع السابق، الفصل الخامس عشر، ص 379-386.

(28) المرجع السابق، الفصل السادس عشر ص439.

ومما لا شك فيه أنه تلقى كثيراً من هذه المعارف أثناء حواراته ولقاءاته مع مشايخه وأساتذته، وأنه اعتمد في كثير منها على جهوده الخاصة في التحصيل العلمي من التراث بمعناه الشموليّ الكبير. ولكننا نكاد نجزم بأن نظرياته التي أبدعها في علوم العمران (الاجتماع) والتاريخ (فلسفة فن التاريخ)، وتجديداته في السيرة الذاتية, وأسلوب الكتابة العربية, وبحوث التربية والنفس، إنما هي من إبداعه الخاص، استلهم فيها كتاب الله وسيرة الرسول عليه السلام، والتراث الإسلامي والإنساني.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن ابن خلدون بذكائه الخارق ورحلته العلمية والعملية الطويلة في الثقافتين الإسلامية والإنسانية، وفهمه للقرآن الكريم وما فيه من سنن كونية واجتماعية، وعرض للوحة التاريخ الإنساني مثلاً في تاريخ الأنبياء، وصراعهم مع أعداء الحق والوحي، قد استطاع أن يتلمس جذور منهج الرؤية الحسية المباشرة، منطلَقاً أساسياً لأبحاثه. ثم هو بعد ذلك تتبع هذه الجذور في نموها ووضوح تفاصيلها عند فلاسفة الإسلام ومفكريه، كما استفاد كثيراً من تجارب العلماء المسلمين وأبحاثهم في الطب، والكيمياء, والبصريات, والهندسة, والرياضيات. وبصفة عامة يمكن القول: إنه قد تأثر بمفكري الإسلام جميعاً: رفضاً, أو قبولاً.[29]

ولم يكن النضج المعروف في عصره ليسمح بوجود أعلام بارزين فيها، إلا في هذا النطاق الفردي المحدود الذي تمثّل في عبقرية رجل مثل عبد الرحمن بن خلدون؛ إذ كانت عملية إبداعه تطوراً داخلياً في عقله ووعيه...اعتمد في إنضاجه -بالتأكيد- على بذور ملتقطة من التراث الإسلامي والتجربة الحضارية الإسلامية، وبذور أخرى من التجربة الإنسانية العامة، وبذور ثالثة من ذلك الواقع السياسي والاجتماعي والثقافيّ الأسيف الذي عاش ابن خلدون في أعماقه, وعانى كثيراً منه... وأخيراً اضطُر إلى أن ينفصل عنه في قلعة (بني سلاّمة), ثم في (تونس), ثم في بعض الفترات في مصر، ليخرجه هذا الإخراج الذي أصبح به واحداً من قمم الإبداع في العالم.

---

(29) الكردي، محمود السعيد. **ابن خلدون: مقال** في **المنهج**، ليبيا: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، بلا تاريخ ص220 بتصرف.

ولم يتمثل إبداع ابن خلدون في المقدمة فحسب، ليس (بالمقدمة) وحدها كان ابن خلدون ذلك الفيلسوف العظيم، كما يشيع بين كثير مـن الدارسـين في الشـرق والغرب.كما أنه ليس بـ (المقدمة) وحدها تألقت أفكار ابن خلدون في علم العمران البشري بأجنحته المختلفة... بل إن تاريخ ابن خلدون في كتاب (العبر وديوان المبتـدأ والخبر) كان المجال الخصب، الذي طبق فيه آراءه في الاجتماع، وفلسفة التاريخ؛ ذلك أن تاريخه هذا لم يكن تاريخاً حولياً تتمزق فيه الحوادث من خـلال الالتـزام بمنـهج الحوليات، كما أنه لم يكن تاريخاً للوقائع فحسب، تنقل فيه الآراء علـى مسـؤولية رواتها, دون تمحيص أو نقد.كالذي فعله ابن جرير الطبري(315هـ) في اعترافه بأنه ينقل ما ينقلُ من الوقائع والغرائب على مسؤولية الرواة الناقلين، فابن خلدون كان - على العكس من ذلك- يقبل ويرفض بعد التمحيص، وذلك من خلال آرائه المبثوثة في ثنايا الوقائع.(30)

ولعل بعداً آخر يضاف هنا, هو أنّ ابن خلدون كان المؤرخ العربي الوحيـد، إلى عصره، الذي كتب تاريخاً عاماً يمكن أن يسمى تاريخاً عالمياً، بينما اقتصرت التـواريخ من قبل على العرب والإسلام فقط، إلا من بعض المقدمات التي يتحدثون فيهـا عـن قصة الخلق، وتاريخ الأنبياء والرسل، كما فعل الطبري وغيره. أما أمم العصور القديمة ذات الحضارات الكبرى من: قدماء المصريين, والأشوريين، والبابليين، والسـريانيين، والإغريق، والرومان، والفينيقيين (ويتبعهم القرطاجنيون) فلم يؤرخ لهم من العرب غير ابن خلدون.

وبينما اكتفى الطبري بعرض تاريخ الفرس دون غيرهم، فإن ابن خلـدون ضـم إليهم تاريخ الروم كاملاً منذ البداية، ثم عصر الملوك إلى انقسـام الدولـة الرومانيـة قسمين، ثم تحدث عن تاريخ المسيحية ومذاهبها في دقة لم يصل إليهـا (المسـعودي ت346هـ) في مروج الذهب، والتنبيه والإشراف، مستقياً معلوماته مـن مـؤرخي الروم الكبار، ومن العهد القديم الذي قرأه قراءة جديدة، وعرض من خلاله تاريخ بني

(30) مؤنس، حسين. ابن خلدون جغرافياً، **مجلة كلية العلوم الاجتماعيـة**، العـدد الثالـث (1399هـ - 1979م) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض.

إسرائيل، ثم عرض تاريخ المسيحية من الأناجيل.وقد صحح ابن خلدون الأخطاء التي وقع فيها الطبري، وأبو الفداء، وابن عساكر، والبيهقي في هذا ا ال.

ولم يفت ابن خلدون أن يتحدث عن تاريخ المسيحية، وقيام الكنائس، والخلاف حول طبيعة المسيح، بل إنه أتى بنص العقيدة التي انتهى إليها مجمع خلقيدونية بأتمّ ممـا أتى ا جرجس المكين الملقب بابن العميد.

وفي ثنايا تاريخ ابن خلدون نقرأ تواريخ الأمم غير الإسلامية التي سبقت الإسلام مباشرة, مثل: الفرس، وهو هنا يوجز كلام الطبري ويصححه، وأمم الروس، والروم، والجرمان، الذين يطلق عليهم جمعياً اسم القوط، والفرنجة، وهم عنده كل أمم الجرمان التي استقرت وسط أوربا وغر ا. وإلى حين قريب كان التاريخ الموجز الذي كتبه ابن خلدون لتاريخ المماليك النصرانية في شمال شبه الجزيرة الإيبيرية من أصح الأصول التي يرجع إليها المؤرخون الإسبان أنفسهم.

ولعل هذه المنهجية الشمولية العالمية الموضوعية، التي كتب ـا ابـن خلـدون موسوعته (العِبر) تبطل حجة القائلين بأن تاريخ ابن خلدون لا يرقـى إلى مسـتوى مقدمته، فالحق أن قولهم هذا راجع -في الأغلب- إلى قلة الدراسة، وعدم الاهتمـام بقراءة تاريخ ابن خلدون قراءةً منصفة بعيدة عما وصفهم به من النقص والتضـارب والتناقض.(31)

و ذا تجلت لنا من خلال هذه المسيرة، علاقة أفكـار ابـن خلـدون بـالتراث الإسلامي الذي سبقه، وكيف تعامل مع التراث الذي اطلع عليه، وهي علاقة -كمـا رأينا- وقفت في مرحلتها الأولى عند موقف التلقي والاستظهار، مع محاولة الاستيعاب وتعدد مصادر التلقي. أما في مرحلتها التالية فقد تجاوز فيها ابن خلدون مرحلة الطفولة والفتوة، ودخل فيها مرحلة الشباب والطموح، والتفاعل العقلي مع ما يتلقاه، تفاعلاً قد يصل به إلى مرحلة التقويم النقدي، والبحث عن الفهم العميق من خـلال علمـاء

(31) مؤنس. ابن خلدون جغرافياً، مجلة **كلية العلوم الاجتماعية**، مرجع سابق.

عصره البارزين، القادرين على توضيح الغامض، وإزالة ما يبدو أنه متناقض، والتـزام اللغة الفضلى في عرض حقائق علوم صيغت بلغةٍ وأساليب لا تخلو من غموض.

وفي هذه المرحلة -أيضاً- قفز ابن خلدون إلى مرحلة التلقي والتفاعل مع العلـوم العقلية، محاولاً أن يجعلها إضافة معرفية متكاملة -لا متصادمة- مع رصيده من العلوم الشرعية واللغوية. ولم يخل هذا الطور في حياة ابن خلدون من تقـويم ونقـد لكـل المعارف التي تلقاها، أصاب في تحليله ونقده أو أخطأ. وذلك كلّه كان يضيف إليـه انغماسه في الأعمال السياسية والكتابية التي وكلت إليه -أو سعى إليها- في قصـور الأمراء، وهذه الأعمال جعلته يعيش الواقع، ويقيس المسافة بينه وبين الفكـر، ولعلـه أيضاً كان يقيس المسافة بين حاضر القرن الثامن الهجري، وماضي الأسلاف في قرون الإسلام المزدهرة الأولى.

ونحن هنا نضيف التجربة العملية بمعطيا ا إلى التجربة الفكرية، ونراهما معاً الوقود الذي انطلق منه ابن خلدون إلى الطور الثالث من حياته. إنه ذلك الطور الذي تجـاوز فيه الثقافة الإقليمية إلى الثقافة الإسلامية والعالمية، كما تجاوز فيه المرحلة التقليديـة إلى المرحلة الإبداعية.ومِن ثَم راح يسعى إلى الهروب من هذا الواقع منتبذاً مكانـاً قصـياً تستطيع فيه أفكاره -التي تحيا بداخله- أن تنمو، وأن تشق طريقَها إلى المخاض، تحت جذع نخلة معطاءة تكفُلُ له ولادة أفكاره، أو في قلعة نائية يجد فيهـا الإطعـام مـن الجوع، والأمن من الخوف. فكانت قلعة بني سلامة التي بدأ فيهـا ولادة مشـروعه الكبير، الذي استهله (بالمقدمة)، وأتمه بأجزاء (كتاب العبر) وبذيله (التعريـف بـابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً). وكانت هذه هي المرحلة الثالثة، التي أبـرزت للعـالم مفكراً وفيلسوفاً، وعالماً مسلماً مبدعاً، مؤسساً لعدد من العلوم، متعدد الآفاق المعرفية، وهذا ظاهر في المقدمة.

إنه مفكّر وفيلسوف، وعالم مبدع, لكنه -في الوقت نفسه- فقيه وشاعر ومِلـم بالعلوم الشرعية كُلّها. وقد استطاع أن يستثمر كل آفاقه الثقافية في سبيل الإبـداع،

ولم يعش ساخطاً على تراثه أو عقائده, بل أدرك قيمتها، وحقيقة معد ا النفيس، على الرغم مما كان يعلو بعضها من أتربة قرون التخلف، ومن ثمّ نجح في أن يمزج القديم مع الجديد, والخاص مع العام، والثابت مع المتغير، فجمع بين العالمية والإنسانية، والانتماء للحضارة الإسلامية في بوتقة واحدة.

ثانياً: علاقة ابن خلدون بالتراث الذي ظهر بعده قديماً وحديثاً:

في غير موضع من كتاباته يشكو المفكر الجزائري مالك بن نبي من أنّ أفكار ابـن خلدون، التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، لم تجد في العالم الإسلامي آذاناً صاغية، ولا رد فعل إيجابي يسـعى إلى تطويرهـا أو توظيفها. ويعزو مالك بن نبي خفوت فعالية أفكار ابن خلدون في ا تمع الإسـلامي المعاصر له، أو الذي جاء بعده، إلى أن مراحل الحضارة -أية حضارة- تبدأ بالروح، ثم تتطور إلى العقل، وتنتهي بالسياسة, أو الأشياء، أو المصالح.

وفي عصر ابن خلدون -أي عالم القرن الثامن الهجري- بقواه السياسية المتصارعة في المغرب، كانت الروح قد خفتت، وكان العقل يعيش في دائرة المصـلحة الذاتيـة، وكانت السياسية الإقليمية بصراعا ا بين قوى الغرب هي المسيطرة، ولم يكن ممكناً أن تفعل نظريات ابن خلدون في العمران البشري فعلها المطلوب الذي فعلته في الحضارة الأوربية أكثر مما فعلته في الحضارة الإسلامية، فقد كانت الـروح والفكـرة الدينيـة غائبتين عن القيادة، وكان العقل قد انحدر أيضاً.

لقد انطلقت الحضارة الإسلامية -أولاً- بما لديها من مخزون روحي، ثم تألقـت بالعقل بفضل أساتذة سطعت أسماؤهم في جو المعرفة: كالفارابي، وابـن سـينا، وأبي الوفاء، وابن رشد... إلى ابن خلدون، الذي أضاءت عبقريتـه غـروب الحضـارة الإسلامية في ايتها، ثم بدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها، بعد أن فقدت الروح ثم العقل،(32) وحوصرت في عالم الأشياء، أو في المصلحة، أو السياسة.

(32) ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ص53.

وهكذا -حسب تحليل مالك بن نبي- عجزت أفكار ابن خلدون، لأسباب متعددة، عن تلقيح الحضارة الإسلامية التلقيح المأمول في ظروف القرن الثامن الهجري. يقول مالك: "في البقعة المهجورة يفقد العلم كل معناه، فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل؛ إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة وقوة الإيمان. فالعقل يختفي؛ لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها، ومن هذا الوجه يبدو أن أفكار ابن خلدون قد جاءت إما مبكرة, أو متأخرة عن أوانها، فلم تستطع أن تنطبع في العبقرية الإسلامية التي فقدت مرونتها الخاصة ومقدرتها على التقدم والتجدد. حتى إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي، كما يتوقف المحرك عندما يستنفد آخر قطرة من الوقود، وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية, ألا وهو الإيمان."[(33)]

ويشكو علي عبد الواحد وافي في دراسته الرائدة (للمقدمة)، من أن ابن خلدون لم يتح لأفكاره من بعده ما كانت تستحقه من الذيوع والانتشار، وما كان يعوزها من التنقيح والتكملة ومتابعة البحث. ويظهر أن ابن خلدون في بحوث مقدمته، كان سابقاً لتفكير عصره بمراحل عدة؛ ولذلك لم يستطع معاصروه ولا من جاءوا بعده، في مدى القرون الأربعة التالية، أن يتابعوه في تفكيره، فضلاً عن أن يحاولوا تكملة بحوثه وتنقيتها؛ بل إن المقدمة نفسها ظلّت طوال هذه الحقبة مجهولة لدى كثير من الباحثين في الشرق والغرب.[(34)] وفي هذا الإطار مضت أفكار ابن خلدون التي حجبتها - في البداية - المعاصرة، وأحقاب عصور التخلف، والانصراف للصراع السياسي، وإهمال السباق الحضاري. ولكن (الخلدونية) –مع ذلك كلّه- أصبحت ظاهرة، ومنعطفاً في الفكر الحضاري الإسلامي.

---

(33) ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي،** ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر،1981، ص27.
(34) وافي. **عبد الرحمن بن خلدون،** مرجع سابق، ص174.

1. علاقة ابن خلدون بالتراث القديم:

ومع كل التحديات التي واجهها فكر ابن خلدون في المغـرب, أو في مصـر، انطلاقاً من المواجهة مع شخصه في عصره، وكذلك من تأثير ما تركه خصومه مـن تراث يسيء إليه ويغض من قيمته،(35) فإن علاقة فكر ابن خلدون برزت في كثير من الأعمال العلمية التي جاءت بعده، وترسمت خطاه.

ففي المغرب والأندلس يعد قاضي الجماعة (أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق الأندلسي(ت 896هـ) من أوائل الذين أفادوا ونقلوا كثيراً عن مقدمة ابن خلدون، فله كتاب بعنوان: "بدائع السلك في طبائع الملك". وتدلنا موضوعات الكتاب علـى مدى التداخل الوثيق بينها وبين موضوعات مقدمة ابن خلدون، فلا غـرو أن نجـده يذكر ابن خلدون وينقل عنه في معظم المواضع، حتى يكاد يكون -إلى جانب كتـاب "سراج الملوك" للطرطوشي- المصدر الرئيس له.

وممن ترجم لابن خلدون من الأندلسيين -أيضاً- وتأثر به: إسماعيل بن يوسف بن الأحمر، مؤلف كتاب "نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان"، وهو مخطـوط بـدار الكتب المصرية، وقد أشار إلى شعر ابن خلدون وكثير من أفكاره.

ومنهم أحمد بن محمد الشهير بابن القاضي في كتابه: "جذوة الاقتباس فيمن حـل من الأعلام بمدينة فاس"، وأبو العباس أحمد بن أحمد بن أقيت المعروف ببابا التنبكتي في كتابه: "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، الذي ألّفه سنة (1005هـ). وأحمد بن خالد الناصري في موسوعته التاريخية: "الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى."

لقد أشرنا –سابقاً– إلى رأي مالك بن نبي، وعلي عبد الواحـد وافي في التـأثير الضعيف لآراء ابن خلدون في المغرب، وللأسف فإنّ هذا المستوى من التأثير لم يزد إلا قليلاً عن مستوى تأثيره في مصر، فقد عجز ابن خلدون عن أن ينشئ له بمصر مدرسة

(35) من أبرز خصوم ابن خلدون في المغرب مفتي تونس محمد بن عرفة، وفي مصر ابن حجر العسقلاني, وعبد الله البشبيشي من فقهاء الشافعية، والركراكي أحد من عملوا مع ابن خلدون، وبدر الدين العيني وغيرهم، وسار على نهجهم السخاوي في الضوء اللامع.

يطبعها بآرائه ومناهجه -كما يرى محمد عبد الله عنان- وقد كان حرياً أن ينشئ مثل هذه المدرسة في بلد انقطع فيه للبحث والدرس أعواماً طويلة. صحيح أن التفكير المصري المعاصر ليس خلواً من تأثير ابن خلدون، ولكن هذا التأثير كان حرياً أن يزدهر بمصر، وأن ينبت في مدرستها التاريخية التي كانت يومئذ في أوج قوتها، ولكنه كان ضئيلاً محدود المدى؛ فقد جاء ابن خلدون إلى مصر يسبقه حكمه على المصريين في مقدمته بأنهم قوم يغلب عليهم الفرح والخفة والغفلة عن العواقب.

والحق أننا لا نعطي لهذا العامل هذه الأهمية التي يراها (عنان)، لكننا نوافقه في أن المجتمع المصري كان يجيش بكثير من عوامل الخصومة والمنافسة، وكان اضطرام المنافسة بين أعلام التفكير والأدب يومئذٍ، سواءً في ميدان التفوق والنبوغ، أم في تحصيل ما تسبغه الزعامة الأدبية من الجاه والرزق، ظاهرةً في هذه الخصومة. فلم يكن من السهل على (أجنبي) مثل ابن خلدون، جاء ينتظم في سلك هذا المجتمع منافساً في طلب الجاه والرزق، أن ينعم بصفاء الأفق، أو يلقى خالص المودة والصداقة, هذا إلى ما كان يغلب على خِلاله من حِدة وصرامة وكبرياء، تزيد من حوله الجفاء والقطيعة.[36]

ومع ذلك، وعلى الرغم مما واجهه ابن خلدون من خصومه في مصر، فإنه من جهة أخرى حظي بتقدير فريق قوي من الرأي المصري المفكّر. وكان على رأس هذا الفريق المؤرخ العلامة تقي الدين المقريزي الذي درس على ابن خلدون وأُعجب بغزير علمه، وروائع محاضرته، وطريف آرائه ونظرياته. وتحدث عنه بمنتهى الخشوع والإجلال، وهو ينعته "بشيخنا العالم العلامة الأستاذ قاضي القضاة"، ويتتبع أخباره في مصر والشام في كتابه "السلوك"، ويترجمه في كتابه "درر العقود الفريدة" بإسهاب وإعجاب، ويرتفع في تقدير مقدمته إلى الذروة فيقول: "لم يعمل مثلها، وإنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها؛ إذ هي زبدة المعارف والعلوم، ونتيجة العقول السليمة والفهوم؛ توقف على كُنه الأشياء، وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء، وتعبر عن حال الوجود،

(36) عنان، محمد عبد الله. **ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري،** ط3، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1385هـ/ 1965م، ص99، 100، 101.

وتنبئ عن أصل كل موجود بلفظ أ ى من الدر النظيم، وألطف من الماء سـرى بـه النسيم."[37]

وقد تأثر المقريزي فوق تعظيمه وتقديره لابن خلدون بنظرياته تأثراً كبيراً وظهـر هذا الأثر واضحاً في كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة"، ففي هـذا الكتـاب ينحـو المقريزي في الشرح والتعليل منحى شيخه وأستاذه ابن خلدون في مقدمتـه. فيقـدم لرسالته بمقارنة موجزة بين الماضي والحاضر، وملخص لما جازته مصر من محن الغلاء، والشرق منذ الطوفان إلى عصره، ثم يفرد لنا فصلاً يتحدث فيه عن الأسـباب الـتي نشأت عنها هذه المحن وأدت إلى استمرارها طوال هذه الأزمان. وفي هذا الفصل نرى منهج ابن خلدون في البحث والتعليل واضحاً، بل نرى المقريزي يستعمل ألفاظ شيخه وعباراته, مثل: (أحوال الوجود وطبيعة العمران), وما إليها،[38] وكذلك نجد كـثيراً من أوجه الشبه بين ما يعرضه المقريزي في رسالته وما كتبه ابن خلـدون في مقدمتـه عن: طبيعة الملك, وعوامل فساده، وعن السكة، وعن أثر المكوس في الدولـة، وأثـر الظلم في خراب العمران، وكيف يسري الخلل إلى الدولة، وتغلبها وفـرة العمـران والغلاء والقحط، وغير ذلك مما يتعلق بانحلال الدول وسقوطها.[39]

وكان ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) صاحب "رفع الإصـر عـن قضـاة مصر"، وصاحب "إنباء الغمر بأبناء العمر" ممن ترجموا لابن خلدون، وشهد بمهارتـه وإن كان على خلافٍ شخصيٍ معه دفعه إلى غمزه والتشهير به. وعلى الـرغم مـن الإيذاء الشديد الذي تعرض له ابن خلدون من ابن حجر فإن ذلك لم يمنع ابن حجـر من أن يستمع إلى دروس ابن خلدون، وأن ينتفع ا، بل لم تمنعه هذه الخصومة الأدبية المضطرمة من أن يطلب من ابن خلدون أن يمنحه الإجازة العلمية التقليدية، التي كـان الظفر ا من أكابر العلماء والأساتذة شرفاً يحرص عليه.

---

(37) المرجع السابق، ص105.
(38) المرجع السابق، ص108، 109.
(39) المرجع السابق، ص108، 109، 110.

وقد أبى كرم ابن خلدون إلا أن يمنح ابن حجر وأصحابه الإجازات العلمية التي طلبها ابن حجر لنفسه ولهم. ويكشف الأستاذ عنان عن موقف الحافظ ابن حجر من ابن خلدون، فهو يدعو إلى التأمل، بل إلى الدهشة، فعلى الرغم من اتزانه واعتداله وتحفظه، ينساق مع ابن خلدون إلى نوع من التجريح والانتقاص ليس معهوداً في كتاباته، ولا ريب أنّ في لهجته وأقواله مبالغة وتحاملاً, ولكن لا ريب أن لها قيمتها في تقدير الرأي المصري المعاصِر لابن خلدون، بل نستطيع أن نعدها ممثلة لرأي الفريق المفكر الذي كان يخاصم المؤرخ، ويشتد في تجريحه والحملة عليه، وقد كان الفريق الأقوى بلا ريب.(40) ومع ذلك يعترف بعلمه ومكانته الكبرى، ويسعى –وهو خصمه اللّدود– للظفر بإجازته العلمية، وإنه لموقف يحسب لابن خلدون من جوانب كثيرة.

وممن تأثروا به ابن عرب شاه (ت 854هـ) في كتابيه: "فاكهة الخلفاء"، و"عجائب المقدور في نوائب تيمور". وكذلك بدر الدين العيني (ت 855هـ)؛ إذ تحدث عن ابن خلدون في كتابه "عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان"، على خصومته معه. وتحدث أبو المحاسن بن تغري بردي (ت 874هـ) عن ابن خلدون في كتابيه "المنهل الصافي", و"المستوفي بعد الوافي"، ويشارك ابن تغري بردي أستاذه المقريزي تقديره العلمي لابن خلدون ويشيد بمقدرته وفضله. وكذلك شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت 902هـ)، فقد تحدث عنه في كتابيه: "الإعلام بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ"، و"الضوء اللامع لأهل القرن التاسع"، وقد ظهر أثر المقدمة على السخاوي في كتابه الإعلام بالتوبيخ، بل إنه حاول التراجع عن ذمه لابن خلدون،

(40) المرجع السابق، ص108، 109، 110. حصل الأستاذ عنان على صورة هذه الإجازة العلمية من محمد الطنجي. انظر صورها في كتاب عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، كما حصل على طلب (الاستدعاء) الذي كتبه ابن حجر بخطه وتوقيعه مؤرخاً في أوائل شعبان 797 هـ، وفيه يطلب من ابن خلدون أن يصدر له ولعدة من زملائه وإخوانه هذه الإجازة، وفي جانبه الأيسر نرى نص الإجازة التي أصدرها ابن خلدون بخطه وتوقيعه في منتصف شعبان سنة 797 هـ لابن حجر وزملائه الذين تقدم بأسمائهم معه.

وذكر أنه باشر القضاء بعظمة زائدة وحمدت سيرته. وتأثر به السيوطي: (جلال الدين عبد الرحمن ت911هـ) في كتابه: "حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة". وابن العماد في موسوعته: "شذرات الذهب في أخبار من ذهب."

وسواءً أكان تفاعل هؤلاء - أو غيرهم - إيجابياً مع أفكار ابن خلدون، أم كـان محايداً، أم كان سلبياً، فإن ذلك يدلنا على أنّ ابن خلدون قد فرض نفسه على التراث الذي جاء بعده، وإن كان -للأسف- لم يدرس الدراسة الكافية التي تمثـل امتـداداً حقيقياً له، وتسهم في تطوير الواقع الاجتماعي والحضاري للأمة.

2. علاقة ابن خلدون بالتراث الحديث:

أما علاقة ابن خلدون بالتراث الحديث والمعاصر فهي علاقـة -مـن الناحيـة الفكرية- قوية وعميقة، وهي تمتد عبر مساحات الأفكار الأيديولوجيات المنتشـرة في المحيطين: الإسلامي, والإنساني، ولعلها في المحيط الإنساني أوسع كماً وأعمق كيفاً من محيطها العربي والإسلامي، بل إن الاهتمام - غير الإسلامي - به كان مـن عوامـل الإقبال على قراءته وتحليل أفكاره، واكتشاف موقعه العالمي، وحتى الذين حاولوا هدمه من أمثال: طه حسين في أطروحته التي قدمها سنة (1917م) لقسم الفلسفة بجامعـة باريس تحت عنوان (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية)، والمـؤرخ الماركسـي محمـود إسماعيل في كتيبه (اية أسطورة), وغيرهما, كانوا سبباً في الإقبـال علـى المقدمـة وصاحبها.

اكتشف التحليل المعاصر للخلدونية، وعبقريات ابن خلدون، آفاقاً كثيرة تفـوق فيها هذا العبقري العالمي؛ إذ وضعه "توينبي" في مصاف: "سقراط، وأفلاطون" واعتبر مقدمته أعظم عمل من نوعه اخترعه عقل في أي مكان أو في أي زمان.

وفي محاولة لرصد عبقريات ابن خلدون أشار علي عبد الواحد وافي إلى أنّ: آثار ابن خلدون ومظاهر عظمته تتجلى في نواح كثيرة, من أهمها: أنه المنشئ الأول لعلـم الاجتماع، والإمام ا دد في علم التاريخ، والإمام ا دد في فن (الأتوبيوجرافيـا)، أي:

ترجمة المؤلف لنفسه, وهو الإمام وا ـدد في أسلوب الكتابة العربية، وفي بحوث التربية, والتعليم, وعلم النفس التربوي والتعليمي، وهو راسخ القدم في علوم الحديث، وراسخ القدم في الفقه المالكي، كذلك فهو لم يغادر أي فرع آخر من فروع المعرفة إلا ألم به. ومع تقديرنا لهذا الرصد إلا أننا نرى أن عبقرية ابن خلدون وتجديده الحقيقي، وأثره في التاريخ لم يتألق إلا في علوم الاجتماع والتاريخ وفلسفة التاريخ.

أما رسوخ قدمه في الفنون الأخرى، فقد كان فيها مسبوقاً من جانب، كما أنه لم يكن القمة فيها من جانب آخر، ولم يكن أثرها مساوياً -ولا قريباً- من أثره في علوم العمران والتاريخ من جانبٍ ثالثٍ. وحتى ريادته في فن (السيرة الذاتية)، من خـلال كتابه (التعريف بابن خلدون) الملحق بتاريخه العبر، بكل المميزات التي أضفاها عليهـا علي عبد الواحد وافي،[41] لا ترقى إلى قريب من عبقرية ابن خلدون وريادته في علم العمران، ويؤكد هذا وافي نفسه؛ إذ عرض لجوانب نظرية ابن خلدون في العمـران في نحو مئة صفحة، بينما عرض للسيرة الذاتية عنـد ابـن خلـدون في نحـو خمـس صفحات.[42]

لقد كانت الظواهر الاجتماعية تدرس قبل ابن خلدون بطريقة تاريخية، يقتصـر فيها أصحا ا على وصف الظواهر وما كانت عليه: سياسية, أو اقتصادية، أو أسرية، وكانت تدرس -أحياناً- على طريقة الدعوة إلى القيم والمبادئ لترغيب الناس فيهـا، وبيان السلوك الأقوم، وبيان ما ينبغي أن تكون عليه هذه الظواهر بحسب المبادئ المثالية التي يمكن ا دارسها. ولكن, ولأول مرة في التاريخ الإنساني، يظهر باحث يـدرس ظواهر العمران، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسـب والمعاش، والصنائع والعلوم وما إلى ذلك من العلل والأسباب.[43] ويقصد ابن خلدون من كلمة (العوارض الذاتية) أو "ما يلحق ا تمع من العوارض لذاته"، وهي الكلمـة

(41) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص238، 239.
(42) المرجع السابق، ص135، 228، و238، 243.
(43) المرجع السابق، ص12.

التي استعملها هنا وفي مواطن أخرى كثيرة من مقدمته، ما نقصده نحن مـن كلمـة "القوانين."[44]

وما قدمه ابن خلدون من ريادة في علم الاجتماع، قدمه كذلك في علم التاريخ، فقد رأى أن التاريخ يخضع لقوانين الاجتماع نفسه، فالتاريخ اجتماع قد مضى، ومـا أخطأ المؤرخون إلا لأ م لم يكونوا قد عرفوا أن الاجتماع يخضع لقوانين، وأن عليهم أن يخضعوا -في تقويمهم- مسيرة التاريخ لهذه القوانين لتقويم الماضـي واستشـراف المستقبل. وبسبب سوء الفهم لتقنين حركة التاريخ وا تمع، قَبِل المؤرخون أخباراً لا توائم هذه القوانين، ولا تمكن عصمتهم من ذلك إلا بالكشف عن هـذه القـوانين، فحينئذٍ يمكن للمؤرخين أن يلموا ا، وأن يعرضوا عليها ما يصل إليهم من أخبار, فما وجدوه مخالفاً لها نبذوه وحكموا بزيفه وبطلانه، وما وجدوه جائز الوقوع بحسب هذه القوانين حكموا بجواز وقوعه، وتحروا عن صدقه بطرق التحريات التاريخية المعروفـة. ولا يمكن الكشف عن هذه القوانين إلا بدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة وضـعية، ترمي إلى توضيح طبيعتها، وبيان العلاقات التي تربطها بعضها ببعض وتربطها بغيرها، وما ينجم عن هذه العلاقات من نتائج في نشأ ا وتطورهـا واختلافهـا بـاختلاف ا تمعات والعصور. وقد قام ابن خلدون نفسه بالكشف عن القوانين التي تخضع لهـا هذه الظواهر بعد دراسة واقعها، ومن هذه الدراسة تألّف علم جديد سماه ابن خلدون (علم العمران) أو علم الاجتماع الإنساني، وقرر أنه -بحسب معلوماته وما وصل إليه من مؤلفات- لم يسبقه أحد إليه.[45]

لقد سارت (الخلدونية) في تاريخ الفكر مقرونة بريادة ابن خلـدون في العمـران وفلسفة التاريخ، وجادل بعضهم في ريادته في التاريخ،[46] وقليلون هم الذين وضـعوا تاريخه "العبر" في مكان الريادة،[47] مع كل ما ذكـره حسـين مـؤنس في ريادتـه وتميزه.[48]

(44) وافي. **عبد الرحمن بن خلدون**، مرجع سابق، ص153.
(45) المرجع السابق، ص162، 163.
(46) المرجع السابق، ص237.
(47) أبو العينين، فتحي. **نقاد ابن خلدون، قراءات** في **الفكر العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيـة، 2003م.
(48) مؤنس، ابن خلدون جغرافياً، **مجلة كلية العلوم الاجتماعية**، عدد3، (1399هـ).

لقد نبه ابن خلدون -العقل الإنساني- منذ القرن الرابع عشر، (الثامن للهجرة)، إلى أن القوانين الاجتماعية التي شرعها الله وحده، ليست بذا ا سوى تمثيلات مؤسسية تعد بدورها مؤسسات إلهية يرتبط العمل الإنساني فيها بالاحترام البالغ لتلك القوانين, إذ لا يسع أي نشاط إنساني أن يقع في وجه أنظمة التمثيلات المؤسسية التي هي صنيعة إله واحد.

وتعلّمنا الخلدونية -أيضاً- بأن مصدر السلطة الخاضعة لقوانين الله وحده انبثـق عن جملة علاقات تنظيمية تتناول أفراد طائفة ما أو مجتمع معين.[49] ومن منهج النقد التاريخي، إلى الحكم على العقلانية عرف ابن خلدون كيف يحلل نشوء العصبية, وبروز المراحل التاريخية للإنسان الحضاري دون الاقتصادي.[50]

ولعله انطلاقاً من هذه الريادة الخلدونية في مجال العمران وفلسفة التاريخ تعـددت التفسيرات لأفكار ابن خلدون في هذا الجانب، وكل أصحا ا يحـاولون أن يجـذبوا أفكار ابن خلدون إلى أيديولوجيا م؛ فالماركسيون الماديون ومن يقتربون منهم حاولوا جذب المقدمة إلى أفكارهم، وإضفاء الصبغة المادية عليها إلى درجة أن "سالم حميش" يوافق على التقائها في بعض أفكارها مع أفكار شبنجلر و توينبي؛ الممـثلين للتفسـير الليبرالي للتاريخ، لكنه يرفض التقاءها مع التفكير الشمولي (أي: الذي يأخـذ بكـل العناصر في رؤيته التاريخية)، ويوافق على وضعها بدرجة كبيرة ضـمن النـزعات: المادية، والوضعية، والدائرية التي يرى أ ا تمثل الخاصيات الثلاث لفلسفة التاريخ عنـد ابن خلدون، وهو يرى أن المادية الخلدونية تبرز عند ابن خلـدون في إيمانـه بفكـرة الطبيعة، واستعماله بسخاء كلمتي: (الطبيعة)، و(الطبيعي) في المقدمة، فمـن الجـائز القول بأن ابن خلدون, مثل كل الماديين القدامى والمحدثين، يرجع للإنسان وضعه كائناً طبيعياً خاضعاً لمنحنى بيولوجي ضروري وشمولي، وهذا المنحنى هو، من جهة أوسـع، النموذج الذي يصلح له بالتمثيل لتفسير حياة وموت الدول والحضارات.

---

(49) حقيقي، نور الدين. **الخلدونية، العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية،** ط1، ترجمة إلياس خليـل، بيروت: منشورات عويدات، 1983، ص13، 14.

(50) المرجع السابق، ص18.

وتبرز ماديته كذلك في إيمانه بفكرة السببية، أو العِلية، وهي القدرة على الربط بين ظواهر ومعطيات كأسباب ومسببات، وهذه القدرة كلما مارسها فكر الإنسان تميز عن الحيوان وتقدم في إنسانيته.(51)

ومع هذا الاعتساف في التأويل ينتهي "سالم حميش" إلى أن ابن خلدون له فضل رصد وقائع المجتمع المغاربي بالركون إلى زمان تاريخي مكرور، ثم رفعه إلى صعيد الإدراك المفهومي والتعليل النظري، فجاز وضع الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ، وإلحاق أهم عطاءاتها بهذا الحقل المعرفي المتقدم.(52)

وعلى الشاطئ الآخر راح التفسير الاستعماري يستغل أفكار ابن خلدون الفكرية، والفلسفية, والتاريخية، وبصرف النظر عن التفسيرات (الليبرالية) لأفكار المقدمة لدى عدد كبير من الباحثين الغربيين، فإن الاستعمار الفرنسي, بطريقة مباشرة وواضحة، لجأ إلى أفكار ابن خلدون بعد فشله في بدايات غزوه للجزائر سنة (1830م) أمام عبد القادر الجزائري.

ومن هنا رغّب باحثيه في الوصول إلى القاعدة الصلبة للدراسة التاريخية والاجتماعية للمغرب، وكان الكتاب الوحيد المخصص لهذا النوع من المشاكل المعقدة، هو كتاب "العبر"، الذي شرح فيه تاريخ المغرب في أسلوب منطقي واضح، مع المعلومات الواسعة الشاملة، والتحليل العميق للأحداث التاريخية والشرح الموسوعي للقضايا السلالية والاجتماعية والأيدلوجية.

وقد استفادت الفلسفات البرجوازية وعلم الاجتماع من ابن خلدون في نقدهما للماركسية، وكانت المحاولات الأولى لتفسير النظرية التاريخية لابن خلدون على يد العالم النمساوي (كريمر)، والباحث (جومبلوفتش).(53) وكان هذا هو السبب في أنّ وزارة الحربية الفرنسية اهتمت اهتماماً مباشراً بكتاب ابن خلدون. وفيما بين عامي

(51) حميش، سالم. الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ، **مجلة الاجتهاد،** العدد22، 1994م.
(52) المرجع السابق، العدد نفسه.
(53) باتسييفا. **العمران البشري** في **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص94.

(1833و 1836م)، وبناءً على أوامر الحكومة الفرنسية كتبت نسخة من أعمال ابن خلدون في ثمانية مجلدات عن مخطوطات القرن الثامن عشر والمنسوبة إلى مجموعة رباط إبراهيم باشا في استانبول (م. كاترمير.)[54]

وقد قام المستشرق (الفريد كريمر) بتقديم التفسير الاستعماري للمقدمة من خلال عرضه لثلاث مسائل أساسية نسبها إلى نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية, وهي:

أ - الجوهر الأساسي لحياة المجتمع، والتطور التاريخي هو الصراع بين الأجناس والقبائل، والعنف بين المجموعات القبلية.

ب- "الفكرية القومية" وهي القوة الرئيسة الرافعة لتطور المجتمع وأساس تنظيمه.

ج- تطور المجتمع يجري في دائرة مفرغة.

وهذه النتائج التي توصل إليها (كريمر) أصبحت أساساً لمعظم شروح العلماء البرجوازيين اللاحقة لكتاب ابن خلدون.[55]

أما المستشرق (لودفيج جومبلوفتش) فقد بدأ في تفسير المقدمة، مستخدماً التفسير الواسع للعصبية، بوصفها فكرة قومية، ومبالغاً في دور العامل الجغرافي في مفهوم ابن خلدون، واجتهد (جومبلوفتش) -عن طريق الاختيار التعسفي لاستشهاداته- أن ينسب آراءه الخاصة في التاريخ والحياة الاجتماعية إلى ابن خلدون. وقد كان (جومبلوفتش) يصور ابن خلدون على أنه واحد من مؤسسي النظرية الدورية لتطور المجتمع، والمبشر بنظرية القوة الاستعمارية والعنصرية، وليس في النظرية الأصلية لابن خلدون شيء يمكن أن يكون له مثل هذا التأويل.[56]

لقد أصبح فكر ابن خلدون -لأنه فرض نفسه فكراً عالمياً- ثروة إسلامية إنسانية، يسعى أصحاب الأفكار المتناقضة لكسبها لمفاهيم ومذاهب يؤمنون بها تسويقاً ودعماً لها، وكان هذا دافعاً لتحرك الفكر العربي لدراسته وتحليله، وبعضه انساق -أيضاً-

(54) المرجع السابق، ص89، 90.
(55) المرجع السابق، ص98.
(56) المرجع السابق، ص99.

لتأويله للأيديولوجيا البعيدة عن جذور ابن خلدون الحضارية، مع انتماء ابن خلـدون الواضح للإسلام وحضارته.

وفي سنة 1867م (1224هـ) ظهرت النشرة الكاملة لمؤلفات ابن خلـدون مطبوعة في مطبعة بولاق بإشراف نصر الهوريني، فتيسر للباحثين العرب وغيرهم دراسة أفكار ابن خلدون وتحليلها والإفادة منها، وعلى إثرها تحرك الفكـر العـربي -علـى المستويين: الرسمي, والشعبي- لعرض أفكار ابن خلـدون ودراسـتها،كما عقِـدت الندوات والمؤتمرات عنه، و هناك أيضاً مفكرون أصبحت أسمـاؤهم مرتبطـةً بـابن خلدون.

وعلى درب المدرسة البرجوازية قدم طه حسين أطروحته للدكتوراه في السوربون تحت عنوان: (دراسة تحيليلية نقدية لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية)، وكان فيها مجاملاً للمدرسة الليبرالية أكثر من أبنائها أنفسهم إلى درجة جعلت (كراتشكوفسكي) يطلق على أطروحته: (البيان اللاواعي للمدرسة الجديدة).

وفي رسالة طه حسين تبدو بوضوح جوانب القوة والضعف في الاتجاه التغـريبي الاجتماعي الجديد، وهو يدخل في صراع مع الاتجاه الإسلامي المحافظ، الذي لعـب دوراً كبيراً في الحياة الروحية في مصر لتلك السنوات. ويشير طه حسين قبل كل شيء إلى الطابع الدنيوي، وحتى الطابع ا افي للدين في نظرية ابن خلدون، ناقداً (فيلينـت) الذي صور ابن خلدون على أنه نصير للأفكار الدينيـة، ويؤكـد طـه حسـين أن الاستدلال اللاهوتي لابن خلدون ليس أكثر من حيلة سياسية، ولذلك فقد اجتهد طه حسين أن يفند فكرة أن جميع الآداب والعلوم العربية في القرون الوسطى قد نمـت في أحضان الإسلام.(57)

وقد تناول طه حسين في رسالته نزعات القومية والوطنية مؤيداً لهـا، ومعاديـاً للأتراك, ومستخفاً بالمدرسة الكلامية الإسلامية العربية وبإمكانا ا الخلاقة، مع أن ابن خلدون يتحدث باحترام وإعجاب عميقين عن المزايا الأخلاقية والعـادات المنصـفة

(57) المرجع السابق، ص109.

والتقاليد الديمقراطية السائدة عند العرب الحضريين، وتؤكد (سفتيلانا باتسييفا) وجود خطأ مطلق عند طه حسين في نقده أفكار ابن خلدون التاريخية.

ولئن كان محمد عبد الله عنان، في كتابه عن حياة ابن خلدون وتراثه الفكـري، يتفق مع طه حسين في الآراء السياسية، إلا أن الخلاف بينهما يتجلى في أن عنـان لا يوجه تقديره العالي الغاية إلى النظرية الخلدونية وحدها، ولكنه كذلك يقـدر المزايـا الخاصة لابن خلدون، ويصرح تصريحاً مبشراً بأن كل الأجيـال الجديـدة في الـبلاد العربية، يجب أن تبصر في ابن خلدون أستاذها ورائدها.[58]

ويعد ساطع الحصري في كتابه: "دراسات عن مقدمة ابن خلدون"، مـن أبـرز هؤلاء، مع اختلافاتنا معه في كثير من تفسيراته؛ إذ قدم الحصري ابن خلدون رائـداً للبعث القومي العربي، وأدار حول أفكاره أطروحته القومية. وبذل علي عبد الواحـد وافي جهداً طيباً في دراسة (المقدمة) وإخراجها طوراً في ثلاثة مجلدات، وطوراً في مجلدٍ مختصر يقرؤه عامة الناس، وكان منطلقه الانتماء الخلدوني للإسلام عقيدة وحضـارة، وقاوم كل الإسقاطات الأخرى على ابن خلدون. وقدم محمد عابد الجابري أطروحـة متميزة عن (فكر ابن خلدون العصبية والدولة) ملتزماً خطاً علمياً قومياً إسلامياً ليبرالياً في سياق واحد. وكتب شكيب أرسلان كتابه: (تاريخ ابن خلدون المسمى بتـاريخ العبر)، ملتزماً بالرؤية الحضارية الواعية. وكتب عمر فروخ كتاباً عن (ابن خلـدون)، التمس فيه رؤية حضارية إسلامية. وكتب عبد الرحمن بدوي كتابـه القـيم عـن: "مؤلفات ابن خلدون"، وترجما ا، والدراسات حولها في المحيطين: العربي, والعـالمي، ونشرات العبر وطبعاته.[59] وكتب علي الوردي: "منطق ابـن خلـدون في ضـوء حضارته وشخصيته"، وهو من أبرز مريدي مدرسة ابن خلدون في النصف الثاني مـن القرن العشرين. وكتب كامل عياد: "نظرية ابن خلـدون التاريخيـة والاجتماعيـة" 1930م، وهو من أوائل من كتبوا عن فكر ابن خلدون بروح جانحـة إلى التفسـير التقدمي مع الإقرار بإسلامية آراء ابن خلدون.

---

(58) المرجع السابق، ص113.

(59) المرجع السابق، ص317، 222.

وكتب محسن مهدي: (فلسفة ابن خلدون في التاريخ)، وكتب محمـد الخضـر حسين التونسي: (حياة ابن خلدون ومُثُل من فلسفته الاجتماعية)، ورآه محمد علـي نشأت، عالماً في الاقتصاد، فكتب: (رائد الاقتصاد ابن خلدون)، وكتب محمود السعيد الكردي: (ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي)، ملتزماً العمق والموضـوعية. ورأى مصطفى الشكعة ابن خلدون من زاوية إسلامية فكتب: (الأسس الإسلامية في فكـر ابن خلدون ونظرياته)، وكتب ميشال زكريا: (الملَكَة اللسانية في مقدمة ابن خلدون)، وهو من أعمق الدراسات في هذا المجال، وكتب عماد الدين خليل: (ابـن خلـدون إسلامياً).

وبالإضافة إلى هذه المؤلفات المستقلة ثمة عدد لا يمكن أنْ يحصر من الدراسـات والمقالات باللغة العربية، وقد أورد أكثر من خمسين منها، عبد الرحمن بدوي في خاتمة كتابه عن مؤلفات ابن خلدون. كما أورد (بدوي) عدداً من الدراسات والمقـالات والمؤلفات التي كتبت عن ابن خلدون بغير اللغة العربية تزيد عن مئة مرجع.

خاتمة:

يتساءل (تركي علي الربيعو) في دراسته عن (الخلدونية الجديدة في فكرنا المعاصر) قائلاً: ماذا بقي من ابن خلدون بعد مرور ستة قـرون علـى وفاتـه 808 هـ ـ / 1405م؟ وماذا يعني بالنسبة إلينا؟ على أن الأهم: ماذا تعني بالنسبة إلينا الخلدونيـة، بوصفها تياراً فكرياً نشأ مع ابن خلدون، واستمر إلى يومنا هذا؟ وكيف تمت إعـادة الاعتبار للخلدونية مع بدء ما عرف باليقظة العربية المعاصرة؟ ولا يكاد الربيعو يجيبنـا بشيء من عنده على هذه التساؤلات، ولكنه يلجأ إلى عدد من الباحثين الكبار يتفـق معهم قليلاً، ويختلف معهم كثيراً، مستلهماً منهم, بطريقة غامضة غير منهجية، الإجابة على التساؤلات المطروحة. إنه يستلهم كتابات محمد عابد الجابري وحسـن حنفـي ومحمد جابر الأنصاري، ومن ثَم يختم مقاله بعبارة مستلهمة -أيضا- يتحدث فيها عن دور الخلدونية في حلّ جانب من جوانب التناقض في حياتنا المعاصرة؛ إذ يقول: "مـا

أشبه الليلة بالبارحة؟ كأن الرجل –أي ابن خلدون– يشخص الأوضاع العربية الإسلامية المعاصرة. هذا ما يقوله الأنصاري في إطار إعجابه بقدرة ابن خلدون على النفاذ إلى الموضوعات، والإتيان بحلول لها، نعجز نحن عن حلّها، وهذا ما كان يقوله الجابري -أيضاً- في إطار تقريظه لابن خلدون، وهذا ما يفعله الأنصاري عندما يشيد بقدرة ابن خلدون على التوسط بين العروبيين والإسلاميين الذين تاهوا وشطّوا في رسم حدود فاصلة بين القومية العربية والإسلام، وفشلوا في ذلك، في حين نجح ابن خلدون من خلال اعتماده على مفهوم العصبية، الذي لم يكن بحالٍ ما يعني ذلّ الإطار الضيق لعصبية القبيلة، بل عصبية القوم القومية الحيوية التي هي ضرورة لنهضة الدين و الدولة معاً."[60]

وفي دراسة وجيزة عميقة كتبها المفكر القومي محمد جابر الأنصاري في ذكرى مرور 600 سنة على رحيل ابن خلدون جعل عنوانها "العلاّمة ابن خلدون رحل منذ ستة قرون... ومازال معاصراً"، ومع الدلالة الموحية بالتأثير العصري لابن خلدون في واقعنا فإن الكاتب استهلّ مقاله بقوله: "وإذا انتمى ابن خلدون إلى الماضي، فإن العرب لن يستطيعوا تجاوز فكره المجتمعي إلا بعد معرفته عن كثَب، وأعتقد أن مقدمته تمثّل الكتاب الأفضل لمحو أميتنا الحضارية والتاريخية بشأن حقيقة الذات بين أميتنا الأخرى. إن ما رآه ابن خلدون، برؤية نافذة حقاً، إلى السوسيولوجيا السياسية للعرب، ما زال الكثير منه مترسباً بقوة إلى يومنا، بالرغم من "قشرة" الحداثة، بل العولمة، التي تحاصر المجتمعات العربية."[61]

وفي دحض ضمني لمحاولات العابثين الذين يعمدون إلى الانتقاص من قيمة أفكار ابن خلدون في المقدمة، ويزعمون أنه أخذها من إخوان الصفا أو غيرهم –يعلن الأنصاري أن "مقدمة ابن خلدون" في حقيقة الأمر آخر كتاب، وآخر ومضة إبداع في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، بالمعنى الفكري الإبداعي في التجديد الحضاري.

---

(60) الأنصاري، مجلة **العربي**، عدد 561، جمادى الآخرة 1426هـ، أغسطس 2005م، الكويت.
(61) المرجع السابق، ص: 561.

"إن النص الخلدوني –والحديث للأنصاري– كفرع الشجرة المثقل بثمره، لغزارة فكره وتفرع تأمله، عليك أن تتناوله بتؤدة لتكتشف كل ما فيه من ثمر، وإن استعجلت فربما فاتك منه قطاف كثير, فكثافة الفكر تأتي قبل لطافة اللغة لديه، بل إن اللغة العربية تنوء بثقل أفكاره، ويكفيها فخراً علمياً أنها استوعبته، وربما كان هذا الملمح الأسلوبي من أسباب "غربته" عند بني قومه العرب، لطربهم الدائم بإيقاع البلاغة شعراً ونثراً، ويبقى النص الخلدوني اليوم على مائدة "خبراء" التحديث التربوي، سواء استلهموه من أوربا أو أمريكا."(62)

إن أهمية ابن خلدون في عصرنا وطرافة فكره، وإن تمثلت في إيماءات فكرية تتخطى عصرها: كالفكرة الاقتصادية، والفكرة القومية (الإسلامية)، فإنه كان محدداً وواضحاً في أفكار أخرى، مازالت واقعاً لا يمكن إنكاره في حياتنا العربية الراهنة.

وأخيراً يقول الأنصاري لمعاصرينا الذين لم يعرفوا عظماءهم المعرفة الصحيحة: "إن مقدمة ابن خلدون تمثّل كتاباً لمحو أميتنا التاريخية والحضارية لدى أثقف مثقفينا، وربما استطاعوا بعد محوهم لهذه الأمية المساعدة في محو الأمية الأبجدية لدى الملايين من رجال أمتهم ونسائها."(63)

وكل هذه وتلك من الكتابات التي تناولت ابن خلدون ومقدمته في القديم والحديث هي نماذج، لكنها كافية في الدلالة على الأثر العميق لابن خلدون في القديم والحديث، إنه ذلك الفيلسوف الكبير العملاق الذي لم يعد ممكناً الحديث عن (علم السنن الكونية والاجتماعية)، أو (شروط النهضة ومشكلات الحضارة)، أو (فلسفة التاريخ والاجتماع) دون أن نستشيره أولاً.

هكذا فعل مالك بن نبي في كتاباته عن شروط النهضة ومشكلات الحضارة. وهكذا فعل محمد هيشور في أطروحته عن: (سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها). وهكذا فعل سليمان الخطيب في دراسته للدكتوراه عن (فلسفة

(62) المرجع السابق، ص561.
(63) المرجع السابق، ص561.

الحضارات) عند مالك بن بني. وهكذا فعلت نورة خالد السعد في رسالتها عن (التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن بني). وهكذا فعلت كل الأطروحات التي تحدثت عـن الأزمة الحضارية للمسلمين و أسباب تخلفهم ووسائل تقدمهم.

مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون

عزمي طه السيد*

المقدمة:

انعقد إجماع الغالبية العظمى من الباحثين في قضايا الفكر والعلوم الاجتماعية على أن ابن خلدون مفكر أصيل مبدع، وعى أوضاع عصره وأحداثها، وأوصله وعيه هذا واهتمامه بضرورة وعي حركة التاريخ على حقيقتها إلى إنشاء علم جديد, هو "علـم العمران البشري." ولابد أنّ ابن خلدون كان في وعيـه مشـروع واضـح المعـالم والقسمات لإصلاح الفكر وأحواله في عصره، مشروع يجدد فيه أحوال الفكر المتردية والمتصدعة، معتمداً على منهج علمي واقعي، وعقلانية عملية منضبطة بضوابط العقيدة الإسلامية.

فكرة توافر هذا الوعي عند ابن خلدون هي الفرضية التي سينهض هذا البحـث للتحقق منها، مؤملين أن نجد في تجربة ابن خلدون الفكرية ومشروعه الفكري فكـرة نعتبر ا, أو درساً يفيدنا في واقعنا الحاضر، دون أن نطلب من ابن خلدون أن يقدم لنا حلولاً لمشكلاتنا الفكرية القائمة؛ لأن هذا الطلب -في حالة وجوده- هو غاية العجز من جانبنا.

إن مفكراً أصيلاً يعيش عصراً هذه صورة أحواله، ويقوم بوصفها وصفاً علميـاً، يقول فيه: "وأما لهذا العهد, وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الـذي نحن شاهدوه, وتبدلت بالجملة ...، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة، من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها...، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت

---

* أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة آل البيت في الأردن، ورئـيس تحريـر ا لمـة الأردنيـة للدراسـات الإسلامية. azmitahaa@hotmail.com

الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم...، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله ...، وكأنه خلق جديد ونشأة متستأنفة."[1]

هذا الوصف للواقع من خبير معاين، نتوقع من صاحبه أن يكون له موقف ما تجاهه، وهذا ما كان عليه الأمر مع ابن خلدون، وهو ما لمسه بوضوح دارسو ابن خلدون، وهو نفسه قد حدد لنا ما سيكون عليه موقفه تجاه أحوال عصره المتردية؛ إنه إعادة كتابة التاريخ بطريقة جديدة، وهذا عمل فكري نظري، وهو يأتي أولاً قبل العمل والفعل، فإصلاح الفكر يسبق إصلاح الأحوال. يقول ابن خلدون مؤكداً عنوان موقفه الفكري بعد الوصف العام لأحوال عصره: "فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها."[2]

هذا التدوين للتاريخ لا بد أن يكون وفقاً لفلسفة في تدوين التاريخ جديدة، وأن يتم بطريقة جديدة تتلافى الأخطاء وجوانب القصور التي وقع فيها المؤرخون والمفكرون قبله، وهي أخطاء منهجية عميقة ودقيقة بينها قبل أن يبشر بتدوينه الجديد للتاريخ الذي كان إنجازه تجسيداً لمشروعه في "التجديد الفكري"

ويحاول هذا البحث أن يوضح عدداً من جوانب هذا المشروع التجديدي، ولا سيما في أربعة مجالات هي علم التاريخ، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف، ويستخلص من ثَم بعض معالم هذا المشروع الإصلاحي.

أولاً: فكر ابن خلدون ومشروعه:

نتحدث هنا عن مشروع فكري سينهض ببنائه وبيانه ابن خلدون، ويتصف هذا المشروع الفكري النظري بأنه واقعي؛ أي أنّ ما ينطوي عليه من أفكار تراعي الواقع

(1) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط3، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1979، ج1، ص325–326.

(2) المرجع السابق، ج1، ص326.

وتتعامل معه، ويمكن تطبيقها إذا ما تهيأت لذلك الظروف والأسباب. ولأن مشـروع ابن خلدون فكري وجدناه يتحدث عن مفهوم الفكر, وحقيقته, ومراتبـه، وأن مـا يجري من حوادث على أيدي البشر يتم بالفكر، وأن الفكر يسبق العمل المنظم الذي له غاية وأهداف. وسوف نعرض -بإيجاز- رأي ابن خلدون في الفكر ومراتبه؛ لنرى أين يقع مشروعه الفكري من مراتب الفكر.

الفكر – في نظر ابن خلدون – هو ميزة الإنسان التي تميـزه عـن الحيوانـات الأخرى، وبه يتمكن من تدبير معاشه وجميع أمور حياته.[3] والفكر نشاط تقوم بـه "قوى في بطون الدماغ" بعد أن تصل إليها صور المحسوسات، فهذه القوى المختصـة بالنشاط الفكري تمارس فعلها على "صور المحسوسات،" وهذه القوى هي التي سماهـا القرآن الكريم: الفؤاد والأفئدة، وعليه فالفكر عنده "تصرف في تلك الصور (الحسية) وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب."[4] وهذا التصـرف (الفكـر) الذي تقوم به القوى الخاصة التي في بطون الدماغ، أي: الأفئدة، يكون على ثـلاث مراتب، ويمكن أن يطلق عليها: مراتب الفكر أو مراتب العقل، وهي:

1. الفكر أو العقل الذي يدرك الأشياء الموجودة في الخارج فيصل إلى معرفة أهم خصائصها والأشياء التي تشابهها من وجه, وتختلف من وجـه، أي تـدرك "علـم التصورات،" الذي نميز به شيئاً عن آخر داخل الجنس الواحد، وقد سماه ابن خلدون: "العقل التمييزي."[5]

2. الفكر أو العقل الذي يقوم بتحديد قواعد المعاملات بين الناس، والآداب التي ينبغي مراعاتها، وهذه القواعد والآداب هي الجانب العملي من "العلـم التصـديقي،" وتكرار فعلها أو سماعها يوجد عند الإنسان خبرة وتجربة، وقد سماه ابـن خلـدون: "العقل التجريبي؛"[6] إذ يقوى نشاطه وإدراكه بتكرار التجربة.

(3) المرجع السابق، ج3، ص1007–1008.
(4) المرجع السابق، ج3، ص1008–1009.
(5) المرجع السابق، ج3، ص1009.
(6) المرجع السابق، ج3، ص1009.

3. الفكر أو العقل "الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق بـه عمل."[7] فالعلم هو المعرفة, أو المعلومات, أو القضايا الصادقة بداهـة أو بالـدليل، والظن معرفة أو معلومات يميل الذهن في أمر تصديقها إلى أحد الطرفين (أي: الإثبات أو النفي مع احتمال وقوع الطرف الآخر)، والعلم والظن هما من "العلم التصديقي". والعقل يختص بالوصول إلى هذين النوعين من التصديق الواقعين في المعرفة النظريـة، وهي معرفة غايتها معرفة حقائق الأشياء من خـلال معرفـة خصائصـها وأسـبا ا وعلاقا ا، دون أن يكون في ذهن الساعي وراء هذا النوع من المعرفة غاية عملية. وقد سمى ابن خلدون هذه المرتبة من الفكر أو العقل: "العقل النظري"، وهو المرتبة الأعلى من مراتب العقل أو الفكر. ويأتي في درجة أدنى منه، "العقل التجريبي"، ثم أدنى مـن الأخير،"العقل التمييزي." ويرى ابن خلدون أن في كل مرتبة من مراتب العقل هـذه درجات.[8]

ثم إن أفعال الإنسان التي يريد أن تتحقق في الواقع خارج الـذهن، لا تـتم إلا بالفكر الذي يحدد أولاً مقصد الفعل وغايته، ثم يشرع في بيان الخطوات التي توصـل إلى هذا المقصد، ويرتبها ترتيباً من حيث إمكان تنفيذها واحدة تلو الأخرى، وقد أكد ابن خلدون ذلك في عبارته: "فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلاّ بـالفكر في هـذه المرتبات (الخطوات)؛ لتوقف بعضها على بعض، ثم يشرع في فعلها."[9]

لقد كان مشروع ابن خلدون فكرياً، أوضح غايته النظرية والعمليـة، وأوضـح خطواته وترتيبها ليشرع بعد ذلك "في فعلها" فعلاً يحتاج إلى مؤسسات قادرة علـى العمل والتنفيذ لإنجازه.

كان قصد ابن خلدون من مشروعه التجديدي تحقيق هـدفين: الهـدف الأول هدف نظري علمي خالص، غايته[10] معرفة حقيقة الأخبار والأحـداث التاريخيـة

---

(7) المرجع السابق، ج3، ص1009.
(8) المرجع السابق، ج3، ص1011.
(9) المرجع السابق، ج3، ص1011.
(10) نفرق بين الغاية والهدف على النحو الآتي: الغاية والهدف كلاهما أمر نطلب تحقيقه ونسعى للوصول إليـه، لكن الهدف أقرب في الوصول إليه، والغاية هي آخر الأهداف، وتحقيق الغاية يتم بعد تحقق هدف أو أكثر.

والدول والحضارات وتحولاتها، وقد عبر ابن خلدون عن هذا الهدف مشيراً إلى كتابه الذي تضمن مشروعه الفكري، بقوله: "فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً، وذلل من الحكم النافرة صعاباً، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، وأصبح للحكمة صواناً، وللتاريخ جراباً."[11] والواقع أن ابن خلدون قد حقق أهدافاً جزئية أخرى داخلة في هذا الهدف النظري تتصل بعلوم أخرى مما يحتاج إليه المؤرخ في تدوين التاريخ وتحقيق غاياته. فهو يتحدث عن علم تاريخ شامل لكل أحوال الحياة الاجتماعية وجوانبها، ويتحدث عن مؤرخ موسوعي شامل لكل علوم عصره، وقد جاء جانب من مشروعه الإصلاحي التجديدي متعلقاً بالحقول الفكرية الرئيسة، وأعني: علم الكلام, والفلسفة, والتصوف، إذ هي داخله ضمن عبارته: "النحل والمذاهب وسائر الأحوال" التي أوردناها آنفاً.

والهدف الثاني من مشروع ابن خلدون التجديدي هدف عملي، غايته أخذ العبرة من التاريخ؛ لينتفع الناس في حاضرهم ومستقبلهم، وهو هدف كبير وهام، وأخذ العبرة هو استفادة من أحداث الماضي وتجاربه، وعبور منه إلى الحاضر والمستقبل؛ تمسكاً بالإيجابي, والنافع, وأسباب القوة والمنعة, والازدهار، وتركاً للسلبي والضار وأسباب الضعف والمهانة والاضمحلال والاندحار؛ هذا الهدف العملي الإصلاحي والتجديدي في الوقت نفسه، عبر عنه ابن خلدون في عنوان مؤلفه الذي دون فيه التاريخ، المعروف بعنوان: "كتاب العِبر..." وقد جاء العنوان طويلاً (نسبياً) ليشير بوضوح إلى مضمونه ومحتواه ومقصده، فهو كتاب مليء بالعبر، وهذا هو الهدف العملي، ثم هو كتاب في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم، وهذا هو الهدف العلمي النظري، أعني: معرفة حقيقة تاريخ هذه الأمم. يقول ابن خلدون مبيناً مقصده من الكتاب وموضحاً لمحتواه: "ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر من أهل المدن والوبر، والإلماع بمن عاصرهم من الدول الكبر، وأفصح بالذكرى والعبر.. سميته:

(11) المرجع السابق، ج1، ص286–287.

كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر."[12]

هكذا نرى أننا أمام مشروع فكري له غاية علمية صرفة، من توضيح لحقائق الأمور, وإضافة للمعرفة، وغاية عملية مرتبطة بالغاية النظرية العلمية تمهد لتحقيق الإصلاح والتجديد والنشأة المستأنفة على أرض الواقع.

وقد انصب الجهد التجديدي لابن خلدون على عدد من المجالات، هي تلك الحقول العلمية والميادين الفكرية الرئيسة التي تعامل معها ابن خلدون في مشروعه الفكري التجديدي، سواء أكان هذا التعامل نقداً أم بياناً لأسباب الوقوع في الخطأ، أم تنقيباً عن الأسس، أم تصحيحاً للمناهج والمسارات، أم تصويباً للغايات، أم بحثاً للوصول إلى الثمرات. هذه الحقول العلمية أو الميادين الفكرية التي نرى أن المشروع الخلدوني ركز عليها هي: علم التاريخ، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف.

أما علم العمران وفلسفة التاريخ، فلم يكونا قبل ابن خلدون يمثلان علماً يمكن أن يشار إليه كذلك؛ لذا سنتحدث عنهما بوصفهما ثمرات لهذا المشروع الفكري. وأما العلوم السابقة فهي علوم موجودة قائمة قبل ابن خلدون، وقد عرفها ابن خلدون معرفة الخبير، وكان جزءٌ من مشروعه التجديدي موجهاً إليها؛ لتجديد ما بلي منها, وإصلاح ما رآه فاسداً من أحوالها.

ثانياً: التجديد في علم التاريخ:

1. حاجة علم التاريخ إلى إصلاح:

يرى ابن خلدون أن علم التاريخ علم كبير الأهمية لدى الأمم المختلفة، وأنه لجأ إلى دراسة التاريخ طلباً منه لـ "فهم ما كان يجري من أحداث"[13] في عصره، وهي

(12) المرجع السابق، ج1، ص287.

أحداث -كما تقدمت الإشارة- تعبر عن تراجع فكري وحضاري، وأيضاً لأخذ العِبر من هذا العلم، فعلم "التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل."[(14)] ومن خلال المعرفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية التي ينبغي توافرها في المؤرخ يمكن الوصول إلى السنن التاريخية، ويمكن بذلك التنبؤ العلمي وأخذ العِبر، والتحكم في تخطيط أمور المجتمعات المستقبلية.

هذا ما ينبغي أن يكون عليه علم التاريخ، والمشكلة القائمة ترجع إلى طبيعة التاريخ؛ إذ له ظاهر وباطن، فالتاريخ: "هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول..."[(15)] وهو "في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق."[(16)] والمؤرخون في عصره, وكذلك من كان قبلهم, اهتموا واكتفوا بالجانب الظاهر وأهملوا أو جهلوا الجانب الباطن، فهم: "لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال, ولم يراعوها... فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل..."[(17)]

نظر ابن خلدون نظراً دقيقاً متأنياً في واقع التدوين التاريخي حتى عصره ليحدد أسباب الكذب في الأخبار التاريخية المدونة، ووصل إلى تحديد أسباب عديدة منها: التشيعات للآراء والمذاهب, والثقة بالناقلين دون تمحيص ما ينقلون, والذهول عن المقاصد لما ينقلون, وتوهم الصدق, وأكثره يأتي من الثقة بالناقلين للأخبار, والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع, والتقرب لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح الذي يكون في أحيان كثيرة بما ليس فيهم, والجهل بطبائع الأحوال في العمران, وهذا هو أهم الأسباب التي تؤدي بالضرورة

(13) الطالبي، محمد. منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر، **أعمال ندوة: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، 1980، تونس: الدار العربية للكتاب، 1982م، ص27
(14) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص325.
(15) المرجع السابق، ج1، ص282.
(16) المرجع السابق، ج1، ص282.
(17) المرجع السابق، ج1، ص283

"المقتضية" إلى تطرق الكذب في الأخبار التاريخية، وهو "سابق على جميع ما تقـدم" ذكره من أسباب؛ وذلك لشمول أحوال العمران لمعظم جوانب النشـاط البشـري، فكانت المعرفة به "أبلغ (السبل) في التمحيص من كل وجه يعرض،"[18] وهو "أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كـذ ا، وهـو سـابق علـى التمحيص بتعديل الرواة."[19]

إن العلم بطبائع الأحوال في العمران هو "القانون في تمييز الحق مـن الباطـل في الأخبار،"[20] فيه نعرف الممكن منها من المستحيل، وهذا "وجه برهـاني لا مـدخل للشك فيه؛"[21] أي أنّ تطبيق هذه المعرفة هو سلوك علمي دقيق، ونتائجه "برهانية".

لكن العلم "بطبائع الأحوال في العمران" بوصفه علماً مستوفياً لشروط العلـم لم يكن معروفاً قبل ابن خلدون، ويستحق أن يكون علماً مستقلاً بنفسه؛ إذ قد توافرت له شروط العلم المستقل على يد ابن خلدون، يقول مبيناً ذلك: "وكأن هـذا علـم مستقل بنفسه؛ فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتمـاع الإنسـاني، وذو مسائل: وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهـذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً.[22]

هكذا بدا مما تقدم أن التفكير في إصلاح علم التاريخ في ظاهره وباطنه قد وصل منتهاه على مرحلتين:

المرحلة الأولى: تشخيص الداء ببيان أسباب الوقوع في الخطأ في تـدوين أخبـار التاريخ، وكان الداء الأكبر والسبب الأهم من كل الأسباب هـو "الجهـل بطبـائع الأحوال في العمران،" الأمر الذي حدا بابن خلدون إلى إنشاء علم جديد مستقل عن علم التاريخ، لكنه علم ضروري لمن يريد تدوين التاريخ.

(18) المرجع السابق، ج1، ص329.
(19) المرجع السابق، ج1، ص330.
(20) المرجع السابق، ج1، ص331.
(21) المرجع السابق، ج1، ص331.
(22) المرجع السابق، ج1، ص331.

المرحلة الثانية: وصف العلاج بعد أن تم تشخيص الداء، وقد كان العلاج إنشاء "علم العمران" أو "علم الاجتماع الإنساني" فيتعلمه المؤرخ؛ لكي يصبح قادراً على تقديم الحقيقة عن أحداث الماضي ووقائعه.

ولأن "الحقيقة" لا يكفي فيها رواية الأخبار والنظر في أحوال الرواة فإنه لا بد من معيار معتمد للحقيقة في مجال علم التاريخ، وهذا المعيار هو المطابقة؛ أي: مطابقة الخبر لما جرى وحدث في الواقع، ف"الإخبار عن الواقعات لا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة."[23] والحق أن ابن خلدون لم يبتكر هذا المعيار, فقد كان معروفاً وممارساً لدى أهل الفلسفة والمنطق والكلام، وعبروا عنه بقولهم: "مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان"، وقد أفاد ابن خلدون من هذا المعيار فجعله مقدماً على المعيار الذي كان مستخدماً في تصحيح أخبار التاريخ من قبل، وهو معيار الجرح والتعديل لرواة الأخبار؛ لأن الترتيب المنطقي لخطوات منهج التحقق من الأخبار والواقعات وصدقها أن يبدأ بالنظر "في إمكان وقوعه"[24] قبل التحقق من رجال السند بالجرح والتعديل.

وتطبيق معيار "المطابقة" يفرض على مطبقه العلم بأحوال العمران والاجتماع البشري، هذا العلم الذي أعلن ابن خلدون عن تأسيسه، وهذا يتضمن وجود "القواعد والأصول"[25] لحدثان حوادث الماضي وتبدل أحوالها، "والقيام على أصول الدول والملل, ومبادئ ظهورها, وأسباب حدوثها, ودواعي كونها."[26] وفي هذا العلم "تعليل للكائنات ومباديها دقيق،"[27] وهو "لذلك أصيل في الحكمة عريق."[28] وهذه الموضوعات والقضايا، التي ذكر ابن خلدون أنها تقع في العلم الجديد الذي أبدى فيه –

(23) المرجع السابق، ج1، ص331.
(24) المرجع السابق، ج1، ص331.
(25) المرجع السابق، ج1، ص320.
(26) المرجع السابق، ج1، ص320.
(27) المرجع السابق، ج1، ص282.
(28) المرجع السابق، ج1، ص282.

كما يقول: "لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً"[29] تقع ضمن ما يعرف اليوم بـ: فلسفة التاريخ, وفلسفة الحضارة، فهذان الفرعان من فروع الفلسفة يخدمان علم التاريخ في نهاية الأمر، ويعينان المؤرخ على أن يصل إلى الحقيقة التي هي عند ابن خلدون مطابقة الأخبار للوقائع والأحوال.

وهكذا سار ابن خلدون في مشروعه الفكري التجديدي من التفكير في إصلاح علم التاريخ، فشخص الداء أولاً، ثم وصف العلاج ثانياً؛ وجاء علاجه مبتكراً لم يسبق إليه في تركيبه، وهو إنشاء علم جديد لم يسبقه -إلى جمع عناصره وتركيبه في صورة علم مستقل- أحد قبله، يقول في ذلك: "ونحن ألهمنا الله ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره."[30]

ولم ينص ابن خلدون على اسم هذا العلم بصورة صريحة قاطعة، لكنه حدد موضوعه بقوله: "فإنه ذو موضوع, وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني،"[31] وعليه يمكن تسميته، نيابة عن ابن خلدون: "علم العمران البشرى؛" لأن العمران لا يكون إلا بالاجتماع الإنساني، فهو داخل فيه، ولأن اسم: الاجتماع الإنساني يحيل إلى علم الاجتماع المعاصر. والحق أن هذا العلم الذي أنشأه مفكرنا أوسع بكثير من علم الاجتماع كما حدد موضوعه في عصرنا الحاضر، فهو يشمل معظم ما يطلق عليه اليوم اسم: العلوم الاجتماعية، ولا أدل على ذلك من تنوع الموضوعات التي عدها مباحث في هذا العلم. وقد قال بهذا الرأي قبلنا محمد عزيز الحبابي، وذلك في قوله: "إن الذين يريدون الاعتزاز بابن خلدون كمنشئ للسوسيولوجيا يبخسونه حقه؛ لأن الإبداع الخلدوني الأصيل هو "العمران البشري،" وهو أشمل من السوسيولوجيا؛ إنه القارة العلمية التي يطلق عليها اليوم اسم: علوم الإنسان."[32]

(29) المرجع السابق، ج1، ص285.
(30) المرجع السابق، ج1، ص334.
(31) المرجع السابق، ج1، ص331.
(32) الحبابي، محمد عزيز. تعقيب على الندوة، **أعمال ندوة ابن خلدون**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1979، ص435–436.

ويمكن القول باطمئنان تام: إن علاج ابن خلدون المبتكر لإصلاح أوضاع علم التاريخ والأوضاع الفكرية عموماً من خلال إنشاء "علم العمران البشري" يدخل فيه كل من: علم الاجتماع, وفلسفة التاريخ, وفلسفة الحضارة.

2. جوانب التجديد في علم التاريخ:

أ. التجديد في علم التاريخ نفسه:

وشمل ذلك إعادة تحديد موضوعه, وبيان مباحثه ومسائله, وتحديد غايته؛ أما التجديد في موضوعه فهو أنه أضاف إلى الجانب الظاهر من موضوعه جانباً باطناً، فقد كان الحال عند المؤرخين أن ظاهر علم التاريخ" لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول..."[33] فوجد أن هذا غير كافٍ في تحقيق غاية هذا العلم، فأضاف إلى العلم بالظاهر العلم بالباطن، وحدد ما يقصده بباطن علم التاريخ بقوله: "وفي باطنه نظر وتحقيق, وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق،"[34] وهذه الإضافة والتوسعة في موضوع علم التاريخ ستجعله علماً عريقا وأصيلاً من علوم الحكمة، يقول: "فهو لذلك (جانب الباطن) أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق."[35]

هذه عبارات تستحق وقفة للتأمل والتحليل؛ لما تنطوي عليه من نظرة جديدة لعلم التاريخ، فهو يريده أن يصير – بهذه المواصفات التي حددها – واحداً من علوم الحكمة، بل علماً أصيلاً فيها، لا أن يضاف إلى قائمة هذه العلوم مجاملة أو جزافاً، وإنما لأن أصوله -كما يراها- هي أصول علوم الحكمة، فهو: "خليق أن يعد في علومها" بأصوله وجذوره وأسسه. إنه، بهذا الوصف الجديد لموضوعه، يعيد الاعتبار لعلم التاريخ، ويثبت نسبه وشجرة عائلته التي ينتمي إليها، وهي علوم الحكمة.

---

(33) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص282.
(34) المرجع السابق، ج1، ص282.
(35) المرجع السابق، ج1، ص282.

ونرى أن خلدون قال ذلك وهو على وعي كامل بدلالة ما يقوله، وهو وعي ينطوي على ثقة كبيرة بالنفس, وجرأة علمية وفكرية؛ ذلك أنه لم يكن أحد يفكر في أن يكون علم التاريخ واحداً من علوم الحكمة (علوم الفلسفة)(36)؛ للاختلاف بينها في الموضوع والمنهج بشكل عام. ومع ذلك فإن الموقف يشوبه شيء من الغموض، فهل كان ابن خلدون يقصد أن يصبح علم التاريخ أحد علوم الحكمة، أم أن المقصود بهذا الوصف هو العلم الجديد الذي أنشأه, وهو "علم العمران البشري؟" إننا لا نجد كلاماً صريحاً يجيب عن هذا التساؤل، لكن سياقات كلامه تدفعنا إلى أن نفهم أن علم التاريخ لا يتم إلا بجانبه الباطن، وهذا أحد جوانب التجديد؛ وأن جانب علم التاريخ الباطن هو هذا العلم الجديد، "علم العمران البشري"؛ ومن ثَم فإن "علم العمران البشري" سيكون جزءاً من علم التاريخ (في صورته التامة ظاهراً وباطناً)؛ وأن علم "العمران البشري" واحد من علوم الحكمة أصيل، وأن علم التاريخ في صورته التامة سيكون واحداً من علوم الحكمة، بسبب جزئه الباطن.

والواقع أن جعل علم التاريخ واحداً من علوم الحكمة كان طموحاً عند ابن خلدون على المستوى النظري؛ ذلك أنه في تدوينه للتاريخ كان تقليدياً، فقد رأى أغلب الباحثين أن ابن خلدون "يقصر التاريخ على مضمونه التقليدي المتعارف منذ قرون، ويفصل عنه ما يهم الإنسان من حيث هو إنسان متطور، فيجعل من ذلك (أساً) منفصلاً على حدة, تنبني عليه مقاصد المؤرخ، أي: عملية التاريخ."(37) وعليه نرى أن الذي أراده ابن خلدون فرعاً من فروع علوم الحكمة (= الفلسفة) هو فقط "علم العمران البشري", وليس علم التاريخ.

---

(36) لفظة فلسفة تعني: محبة الحكمة. ولفظ سوفيا Sophia ليس يونانياً (كما اكتشفناه لأول مرة في كلام أفلاطون)، وكثير من الفلاسفة المسلمين, مثل ابن سينا, استخدموا لفظ حكمة وعلوم الحكمة بدلاً من لفظ فلسفة وعلوم الفلسفة، وابن خلدون نراه يسير في هذا التوجه. انظر:

- أفلاطون، **محاورة كراتيليوس**، ترجمة ودراسة: عزمي طه السيد، عمان: وزارة الثقافة، 1995، ص81.

(37) الطابي، محمد. **منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر**، مرجع سابق، ص47.

إن "علم العمران البشري" بالصورة التي وضعها ابن خلدون ووصفها في المقدمة هو أحد علوم الحكمة الأصيلة، وعلوم الحكمة=الفلسفة، تتصف بعدد من الصـفات الذاتية الجوهرية:

أولها: أنها بحث عن حقائق الأشياء؛ فالفلسفة غايتها الوصـول إلى الحقيقـة في الأمور التي تبحثها، و"علم العمران البشري" يبحث عن الحقيقة، والحـق والحقيقـة مطلب المؤرخ, ومطلب "علم العمران البشري" كذلك، فكثيراً ما وقع المؤرخـون في الغلط في نقل الأخبار؛ لأنهم لم يمحصوها في ضوء "علم العمران البشري،" فضلّوا عن الحق"[38] الذي هو المطلب والغاية. إن تقييم الأخبار التي تناقلها المؤرخـون يكـون "بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها،"[39] فالصدق هو الحق، ومعيار الصدق والحق هو"المطابقة."[40] إن "علم العمران البشري" يهدف إلى معرفة حقيقة أحوال العمران البشري، ويعين في الوقـت نفسه على تمحيص أخبار التاريخ للوصول إلى الحقيقة. فإذاً، هذا العلم يشترك مع علوم الحكمة[41] في الغاية, وهي: البحث عن حقائق الأشياء؛ ولـذلك فهـو "أصـيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق."[42]

ثانيها: التعمق في البحث، وتعني أن الباحث عن الحقيقة لا يكتفي بالوقوف على السبب الظاهر القريب للموضوع، أو الأمر الذي يبحث فيه، وإنما يبحث عن الأسباب البعيدة حتى يصل إلى جذور الأسباب وأصولها، فهو يريد أن يعرف السبب، وسـبب السبب، وسبب سبب السبب... حتى يصل إلى أول الأسباب وأصـلها.[43] وعلـم العمران البشري، وهو باطن علم التاريخ فيه هذه الخصيصة، فهو: "تعليل للكائنـات

(38) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص291.
(39) المرجع السابق، ج1، ص330.
(40) المرجع السابق، ج1، ص331.
(41) السيد، عزمي طه. **الفلسفة: مدخل حديث**، ط1، عمان: دار المناهج، 2003م، ص17–24.
(42) ابن خلدون. **المقدمة**، ج1، مرجع سابق، ص282.
(43) السيد، عزمي طه. **الفلسفة**، مرجع سابق، ص54.

ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبا ا عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمـة عريق."[44] أي أنه واحد من علوم الحكمة؛ وكذلك يقدم هذا العلم "لأولية (بداية نشوئها) الدول والعمران عللاً وأسباباً،"[45] وأيضاً يبحث هذا العلم في "...الـدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها... حتى يكون مسـتوعباً لأسـباب كـل حادث."[46] كما يشير ابن خلدون إلى إنشائه لعلم العمران البشري, وأنه لا يكتفـى فيه بالملاحظات العابرة والبحث السطحي، بل يحتاج إلى بحث متعمق، وذلك في قوله: "أعثر عليه البحث, وأدى إليه الغوص."[47]

ثالثها: النقد والتعليل والتفسير، وهذه الأمور معروفة في علوم الحكمة (الفلسفة), وهي موجودة في "علم العمران البشري." فأول ما وصف به ابن خلدون هذا العلم هو أنه: "نظر وتحقيق, وتعليل للكائنات ومباديها دقيق."[48] وقال في موضع آخر، مؤكداً صفة التعليل في هذا العلم الذي أنشأه: "وأبديت فيه لأولية الدول عللاً وأسباباً،"[49] وأنه شرح فيه "... ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبا ا."[50] وكذلك أكد أنّ من يشتغل ذا العلم عليه أن لا يكتفي في مقارنة أحوال الحاضر والماضي بذكر جوانب الاتفاق والاختلاف، بل يجب عليه "تعليل المتفق منها والمختلف."[51] والتعليل يفيد في النقـد ويعين عليه. والنقد يحتاج إلى معيار يحكم به على الأمور، وفي الممارسات الفلسفية لا بد أن يجري النقد وفق معايير يعتد ا، وغيا ا أدى إلى وقوع المغالط، فهـو يقـول: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايـات والوقـائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصول (وهذه ممارسـة

(44) ابن خلدون. **المقدمة،** مرجع سابق، ج1، ص282.
(45) المرجع السابق، ج1، ص285.
(46) المرجع السابق، ج1، ص320.
(47) المرجع السابق، ج1، ص331.
(48) المرجع السابق، ج1، ص282.
(49) المرجع السابق، ج1، ص285.
(50) المرجع السابق، ج1، ص286.
(51) المرجع السابق، ج1، ص320.

نقدية), ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة ..."[52] وابن خلـدون لا يرى في علم العمران البشري أقوالاً في الحكمة العملية فحسب، وإنما هو علم يفسـر مثل هذه الأقوال, فيجيب عن الأسئلة: كيف؟ ولماذا؟ يقول معلقاً على بعض الحِكـم العملية الموجزة التي نقلها من "الموبذان وأنوشروان" مبيناً أ م لم يعطوا تفسيراً لها، وأن كتابه أعطى ذلك: "وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك, وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيناً بأوعب بيان، وأوضح دليل وبرهان؛"[53] وهذا ما تقوم به الفلسفة.

رابعها: العقلانية التي تتجلى في تقديم البراهين والأدلة التي توافق العقل, وتتسق مع قوانينه، وهذه الصفة موجودة ضمناً في الخصائص الثلاث السابقة، ومع ذلك كرر ابن خلدون التأكيد على أن بحثه عن الحقيقة في الأخبار وتعليله لها وتفسيرها كان ببراهين وأدلة عقلية، ففي الاقتباس السابق آنفاً أكد أن تفسيره للجمل الحكمية العملية كـان "بأوضح دليل وبرهان." كما أن الكثير من المسائل الـتي ذكرهـا ابـن المقفـع في "السياسات...، على منحى الخطابة" موجودة في كتاب ابن خلدون، لكنها عند ابـن المقفع "غير مبرهنة كما برهناه."[54] والتقصي نفسه موجود عند الطرطوشي في كتابه "سراج الملوك"، فهو لم يستوفِ المسائل، "ولا أوضح الأدلة ...، ولا يكشـف عـن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً؛ إنما هـو نقـل وتركيـب شـبيه بالمواعظ."[55]

لهذه الأقوال وغيرها في وصف تمسك ابن خلدون -في علم العمران البشـري- بالأدلة والبراهين العقلية التي هي صفة منهجية جوهرية من صفات الفلسفة، فإن هـذا العلم "أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وعريق."[56]

(52) المرجع السابق، ج1، ص291.
(53) المرجع السابق، ج1، ص333–334.
(54) المرجع السابق، ج1، ص334.
(55) المرجع السابق، ج1، ص334.
(56) المرجع السابق، ج1، ص282.

وبعد، فإننا نرى ما قدمناه من أدلة آنفاً، كافية في إثبات أن ابن خلدون كان يتحدث عن "علم العمران البشري" الذي أنشأه بوصفه واحداً من علوم الحكمة (الفلسفة) الأمر الذي سنجد انعكاساته في موقفه من كل من: علم الكلام, والفلسفة.

وفضلاً عن ذلك فإننا نلاحظ -في رصدنا لجوانب التجديد في علم التاريخ عند ابن خلدون- أن إضافته للجانب الباطن قد استلزم إضافة مباحث ومسائل جديدة لعلم التاريخ، مثل: التاريخ السياسي، والتاريخ الاقتصادي، والتاريخ الحضاري، وهي مباحث لم يكن المؤرخون السابقون يولوها اهتماماً خاصاً، فكان البحث فيها يأتي بصورة عابرة غير مقصودة لذا ا.

أما تجديد ابن خلدون في غاية علم التاريخ، التي ينبغي أن يضعها المؤرخ نصب عينيه وهو يبحث ويدون، فهي غاية نظرية، هدفها الوصول إلى الحقيقة في ذكر الوقائع والأخبار، بحيث تكون "مطابقة" بالفعل لما جرى في الواقع؛ وهي -أيضاً- غاية عملية، هدفها استخلاص "العِبر" التي تجعلنا نستفيد من تجارب الماضي في حاضرنا ومستقبلنا. إن تأكيد ابن خلدون على غاية علم التاريخ في جانبيها: النظري, والعملي مظهر من مظاهر التجديد في علم التاريخ؛ ذلك أن علم التاريخ قبل ذلك لم يكن "التحقيق" فيه كافياً، وكأن غايته كانت النقل لأجل النقل، وأحياناً النقل للإمتاع والمؤانسة في نقل الأخبار الغريبة، وحين لا تكون الحقيقة هي المطلب النظري لن يكون الاعتبار مطلباً مسوغاً, فجاء ابن خلدون وضبط أمر الغاية، فكان هذا تجديداً.

ب. إصلاح منهج البحث في علم التاريخ:

وقد استوفى العديد من الباحثين في فكر ابن خلدون هذه المسألة دراسة؛ ولذلك فإننا نكتفي هنا بإشارات موجزة لأبرز جوانب التجديد في المنهج التاريخي عند ابن خلدون.

فهو يؤكد على أن المنهج غايته مساعدة المؤرخ في الوصول إلى الحق، فإنه بدون السير على المنهج السليم في الكتابة التاريخية يقع البعد عن هذه الغاية، كما حدث

للمؤرخين قبله، إذ "ضلوا عن الحق."[57] وهنو يبين أسباب وقوع الخطأ والكذب في الأخبار التاريخية، وسنرى أن الوعي ـذه الأسباب يساعد في خطوة منهجية أخرى من خطوات المنهج الموصل إلى الحق، وهي نقد الأخبار وتمحيصها.

وهو يعتمد الشك المنهجي، بمعنى: التوقف عن الحكم على الخـبر بالصـدق أو الكذب حتى يتم "تمحيص (كل واحد من هذه) الأخبـار, وتمييـز صـدقها مـن كذ ا."[58] ولذلك لا بد من نقد الأخبار وتمحيصها وفق "طبائع العمران"، فيعلم في ضوء هذا التمحيص والنقد "أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع"[59]

ثم إنه ينقد الرواة وفقاً لطرق وأساليب الجرح والتعديل الـتي مارسـها علمـاء الحديث وبعض المؤرخين السابقين، وهو منهج معروف عند المحدثين. وهـو يعـرض الأخبار، بعد التمحيص المضموني والتمحيص الإسنادي، على "معيار المطابقة"؛ للتأكد من كون الخبر قد وقع بالفعل, وكان نقله موافقاً لما جرى في الواقع بالفعل ومطابقـاً له. ثم هو يلجأ إلى التعليل والتفسير للوقائع والأحداث ببيان أسباب وقوعها، ولمـاذا جاءت على النحو الذي جاءت عليه.

وقد رأى الكثير من الباحثين أنّ هذه الجوانب التجديدية في مجال منهج البحـث التاريخي هي جوانب نقدية؛ لما فيها من تركيز كبير على تمحـيص الأخبـار، وهـي جوانب واقعية؛ لأن النقد يتم في ضوء "طبائع العمران" والإمكان الواقعي، ولـيس في ضوء الإمكان العقلي فحسب، وعليه يمكن وصف المنهج التجديدي وتجديد المنـهج عند ابن خلدون بأنه واقعي نقدي.[60]

(57) المرجع السابق، ج1، ص291.
(58) المرجع السابق، ج1، ص330.
(59) المرجع السابق، ج1، ص330. والمقصود بطبائع العمران: القوانين والسنن التي تحدث وفقاً لها الوقـائع في الحياة الاجتماعية، وتتغير وتتطور، فهي من ثم السنن الاجتماعية.
(60) جدعان، فهمي. حوار حول آفاق الدراسات الخلدونية، **أعمال مؤتمر ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص551.

على أنه يجدر التنبيه أن الوصول إلى "طبائع العمران البشري"، يحتاج إلى منـهج يقوم على التمييز بين ما يلحق أحوال العمران "لذاته وبمقتضى طبعـه، ومـا يكـون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له،"[61] فإذا تبين هذا، "كان ذلـك لنـا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار, والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه."[62] وهذا المنهج -الذي سيوصلنا إلى القوانين الطبيعية للعمران البشري- هو منهج جديد، وإن كانت أدواته مستمدة من مناهج معروفة في علـوم أخـرى، فالوجه البرهاني أو الاحتجاج البرهاني معلوم ومعروف بتفاصيله في علم المنطق، ونتائج الاستدلال البرهاني يقينية "لا مدخل للشك فيها"؛ لأنه استدلال صـادق المقـدمات، صحيح الصورة. كما أنه معروف -أيضاً- في علم أصول الفقه في الاستدلال القياسي التمثيلي, أي: القياس الفقهي، ومعروف في منهج علم الكلام في الاستدلال المعروف بقياس الغائب على الشاهد. كما أن فكرة تمييز الصفات التي للشيء بمقتضـى طبعـه والصفات العارضة هي فكرة معروفة في: الفلسفة, وعلم الكلام, وعلم المنطق. وهـي تقابل ما يسميه المناطقة "الذاتيات" و"الأعراض"، لكننا نؤكد ثانية أن استثمار هـذه الأنواع من الاستدلال في منهج "علم العمران البشري" ومنهج البحث التاريخي هـو تجديد في حد ذاته.

والحق أنّ صفة أخرى اتصف ا منهج ابن خلدون، وهي واضحة في كـل مـا ذكرناه آنفاً عن المنهج عنده، هي صفة العقلانية، ومظاهر هذه العقلانية: اسـتخدام البراهين والأدلة التي تركب على العقل؛ والنقد الذي يتم وفق معايير مسـتمدة مـن طبائع الأشياء وأحوالها القائمة في الواقع بالفعل، وليس وفقاً لأهواء أو مصالح ذاتيـة، وكذلك نجده في قياس الغائب على الشاهد من الأحوال, وفي تطبيق "معيار المطابقة"، وفي التمييز بين الذاتي والعرضي من الأحوال والخصائص، وبلفظ جامع: إن العقلانيـة تتجلى في كل خطوات المنهج عند ابن خلدون, وفي إجراءاتـه, وفي ضـوابطه، وفي غايته.

---

(61) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص331.
(62) المرجع السابق، ج1، ص331.

وعليه, سيكون الوصف الأتم للمنهج التجديدي عند ابن خلدون هو: أنه منـهج عقلاني نقدي واقعي، وهذه الأوصاف الثلاثة متسقة متكاملة لا تعارض بينها.

ج. تأصيل علم التاريخ وتقعيده:

هذا الجانب هو ما يعرف اليوم باسم فلسفة التاريخ وفلسفة الحضـارة. وابـن خلدون لم يطلق على هذا الجانب من العلم الجديد الذي أنشأه واحداً مـن هـذين الاسمين، فعلم العمران البشري الذي جعله "باطن علم التاريخ" علم شامل لأكثر مـن موضوع أو علم، وفق تقسيم العلوم المعاصرة، إذ لم تكن هذه التخصصات الدقيقـة قائمة في ذهن ابن خلدون، وكانت نظرته أن هذه الجوانب تتكامل في هـذا العلـم الجديد الشامل؛ ولهذا آثرنا تسمية هذا الجانب تسمية نحسب أن ابن خلدون يرضاها، وهي: "تأصيل علم التاريخ وتعقيده"؛ أي: إقامة هذا العلم على أصول ثابتة في الطبيعة الإنسانية في جانبيها: الفردي, والاجتماعي، وعلى أصول ثابتة في حقـائق الأشـياء والواقع الذي يعيش فيه الإنسان.

وقد أشار ابن خلدون إلى أهمية وضع القواعد العامة والقوانين التي يرى أ ا تحكم مسار التاريخ والدول والحضارات ضمن ما يحتاج المؤرخ إلى العلم به. فهو يـرى أنّ على المؤرخ أنْ يعرض ما لديه من "خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصـول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه."[63] لهذا قلنـا إننـا نحسب أن ابن خلدون يرضى عن هذه التسمية. هذه الأمور كلها واقعة ضـمن مـا يعرف اليوم باسم: فلسفة التاريخ, أو فلسفة الحضارة.

ويرى الجابري أن مقدمة ابن خلدون كانت متميزة؛ "لأ ا لم تكن فقط مقدمـة لـ " تأسيس" وجهة نظر أو بيان منهج، بل كانت أكثر من ذلك، مقدمة لتأسـيس علم جديد...، يقوم على النظر والتحقيق والتعليل والتفسير، وهدفه بيان كيف تقـوم الدول والأمصار وما يرافق أو ينتج عن قيامها من صنائع وعلوم...، وبكيفية عامـة:

(63) المرجع السابق، ج1، ص320

كيف تنشأ الحضارة؟ وكيف، ولماذا، تزول أو تتراجع؟"[64] ويتابع الجابري وصفه لعلم التاريخ بحسب تصور ابن خلدون مشيراً إلى المبادئ والأسس بقوله: "هذا التصور الجديد الواسع الشامل لموضوع التاريخ يطرح قضية المنهج، بل يطرح أكثر من ذلك: المقدمات والمبادئ التي يجب أن يستند عليها هذا العلم. وابن خلدون واضح في هذا كل الوضوح."[65] هذه القضايا هي ما يسمى اليوم: فلسفة التاريخ (وفلسفة الحضارة) وهو ما سميناه "تأصيل علم التاريخ وتقعيده"، وهي قضايا وأمور جديدة على علم التاريخ في الصورة والوعي اللذين وجدا عند ابن خلدون، وكان هدفه من ذلك إصلاح علم التاريخ وتجديده.

ويمكن استخلاص مجموعة من المبادئ والأسس التي قدمها ابن خلدون، والتي تعد مادة أساسية لما يعرف اليوم بفلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة.

- أول هذه الأسس التي جعلها أصولاً لفهم التاريخ: وحدة الطبيعة الإنسانية, "فالإنسان مدني بالطبع، والله -سبحانه وتعالى- خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حيا ا وبقاؤها إلا بالغداء..."[66] ولنا أن نلحظ في هذا الأساس أو الأصل الرجوع إلى النظرة الإسلامية حول المهمة التي كلّف الخالق ا الإنسان من البدء، أعني: الخلافة في الأرض وعمار ا.

- الأساس الثاني هو: ضرورة الملك، فإذا وجد الاجتماع الإنساني وجد الملك، فهذا "خاصة للإنسان طبيعية ولا بد منها،"[67] فبالملك "يدفع عدوان بعضهم عن بعض...، [فـ] لا يصل أحد إلى غيره بعدوان."[68]

---

(64) الجابري، محمد عابد. ابستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون، **أعمال ندوة ابن خلدون**، (مرجع سابق)، ص76–77. وهذه الفكرة موجودة في كلام ابن خلدون، انظر:
- ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص285–286، ص287، ص291.

(65) الجابري. **ابستيمولوجيا المعقول واللامعقول** في **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص 77.

(66) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص337.

(67) المرجع السابق، ج1، ص339.

(68) المرجع السابق، ج1، ص339.

- الأساس الثالث يرجع إلى: طبيعة المكان الذي يعيش فيه الإنسان، فلطبيعة المكان أثر في أحوال العمران، فهذه الأرض أقاليم مختلفة, تختلف طبائع كل منها، وتؤثر طبيعة المكان في طبائع البشر وعاداتهم, الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف العمران كماً وكيفاً, يقول ابن خلدون: "ونحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة أن الأول والثاني من الأقاليم المعمورة أقل عمراناً مما بعدها، ...، وأمم هذين الإقليمين وأناسيهما ليست لهم الكثرة البالغة، وأمصاره ومدنه كذلك. والثالث والرابع وما بعدها بخلاف ذلك، فالقفار فيها قليلة, والرمال كذلك, أو معدومة، وأممها وأناسيها تجوز الحد من الكثرة، وأمصارها ومدنها تجاوز الحد عدداً...، وقد ذكر كثير من الحكماء أن ذلك لإفراط الحر وقلة ميل الشمس فيها عن سمت الرؤوس."(69)

- الأساس الرابع: وجود سنن للاجتماع البشري في جميع أوجه النشاط الإنساني، من: ظهور الملك والدول، وأحوال المعاش والكسب والصنائع, إلخ. وقد حاول ابن خلدون التدليل على وجود هذه السنن من خلال الكشف عن عدد كبير منها, وتوضيح كيف أن هذه السنن طبيعية لجملة الأحوال والظروف التي يمر بها العمران البشري وتحيط به، والباب الثاني من المقدمة بيان لذلك.

- الأساس الخامس: يؤكد وجود أسباب لحدوث الأحوال وتغيرها في الاجتماع الإنساني والعمران البشري، فعلم التاريخ هو: "علم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق،"(70) ومعرفة أسباب الشيء هي التي تمكن من تعليله وتفسيره, وبها نصل إلى اكتشاف السنن الكونية أو الاجتماعية.

وإذا كانت هذه أبرز الأسس أو الأصول التي يقوم عليها علم التاريخ، وهي أصول وأسس علم العمران البشري، وتقع في المبحث الفلسفي المسمى: فلسفة التاريخ، فإن ثمة عدداً من القواعد الكلية – مما يدخل اليوم في فلسفة التاريخ – بينها

(69) المرجع السابق، ج1، ص347–348.
(70) المرجع السابق، ج1، ص282.

ابن خلدون، وجعلها من الأمور التي يجب على المؤرخ معرفتها والوعي ا؛ ليكـون أقدر على فهم أحداث التاريخ وتعليلها، وأبرز هذه القواعد الكلية:

* العصبية, وهي السبب الرئيس المؤسس لقيام الدولة.

* الدولة محكومة بتطور حتمي: النشأة والشباب، ثم الاستقرار والحضارة، ثم الهرم والاضمحلال المؤدي إلى انتهاء الدولة.

* يبدأ تطور ا تمع بالبداوة، ويتدرج إلى الحضارة مع وجود الدولة.

* هناك تبدل في الأحوال والعادات الاجتماعية يلازم الاجتماع الإنساني، ويختلف باختلاف العصور، وهو المسمى في علم الاجتماع اليوم بالتغير الاجتماعي.

* تكثر العلوم والصناعات حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة.

ويحسن التنبيه إلى أنّ إيرادنا لهذه الأسس والقواعد لا يعني البتة أ ا قضايا مسـلّم بصدقها من كل وجه، أو أ ا خالية من الصواب تماماً. على أن قصدنا إيضاح جانب التجديد في حاجة المؤرخ إلى معرفة الأسس والقواعد التي يقوم عليها علم التاريخ، وأن ابن خلدون كان سباقاً إلى الكلام في هذا ا ال الذي عرف باسم: فلسفة التاريخ.

ثالثاً: الإصلاح والتجديد في علم الكلام:

أعطى ابن خلدون علم الكلام قدراً من اهتمامه ضمن كلامه عن العلوم النقليـة "المستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول،.. وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشـرعيات مـن الكتـاب والسنة."(71)

والواقع أن ابن خلدون، كما يبدو فيما كتبه عن علم الكلام، وما يظهر بصـورة غير مباشرة في مواضع متفرقة من المقدمة، كان أشعرياً مخلصاً، وأن ما قدمه من تعريف

(71) المرجع السابق، ج3، ص1026.

بعلم الكلام عبر في ثناياه عن أبرز معتقداته التي هي معتقدات الأشاعرة، فضلاً عن تأكيده المباشر على صواب آراء الأشاعرة عموماً؛ فهو يقول بالكسب في بيان حقيقة أفعال العباد،[72] ويقول بالسببية, بمعنى: "مستقر العادة"[73] المشاهد في التلازم بين السبب والنتيجة، مع الجهل بـ "وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها،"[74] وينقد القائلين بالتشبيه في الذات وفي الصفات،[75] ويؤكد "أن الصفات ليست عين الذات (الإلهية) ولا غيرها،"[76] ويخطّئ المعتزلة في "نفي صفات المعاني, من: العلم, والقدرة, والإرادة, والحياة زائدة على أحكامها،"[77] وفي قولهم بخلق القرآن،[78] ويعدهم أصحاب بدعة في ذلك.

والحق أن عرضه لتطور علم الكلام يشير إلى إتقان وفهم دقيق لهذا العلم وقضاياه، وفيه ملاحظات وتعليقات دقيقة لا تصدر إلا من خبير بهذا العلم ومسائله وإشكالاته، لكننا نكاد لا نجد جديداً يذكر باستثناء توضيحه العملي والصوفي النزعة لمفهوم "التوحيد"، وموقفه من علم الكلام، فهنا يكمن ما رأيناه عند ابن خلدون موقفاً إصلاحياً تجديدياً، يمكن توضيحه في الآتي:

1. تفضيله طريقة المتقدمين:

فضل طريقة المتقدمين من متكلمي الأشاعرة؛ حيث كان علم الكلام متميزاً عن الفلسفة غير مختلط بها كما عند المتأخرين من الأشاعرة، بجانب أخذهم بمبدأ: "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول،"[79] الذي ترك المتأخرون اعتقاده، وأوصى باستعمال

---

(72) المرجع السابق، ج3، ص1069.
(73) المرجع السابق، ج3، ص1069.
(74) المرجع السابق، ج3، ص1070.
(75) المرجع السابق، ج3، ص1077–1078.
(76) المرجع السابق، ج3، ص1078.
(77) المرجع السابق، ج3، ص1078.
(78) المرجع السابق، ج3، ص1078–1079.
(79) المرجع السابق، ج3، ص1081.

كتاب "الإرشاد" لأبي المعالي الجويني مرجحاً طريقة المتقدمين. فابن خلدون يريد أن يصلح الوضع القائم المختلط في علم الكلام بإعادة اتباع طريقة المتقدمين.

2. التحليل النقدي لأسباب الخلاف بين الفرق:

قّدم تحليلاً نقدياً دقيقاً بين فيه أسباب الخلاف في تفاصيل العقيدة لدى الفرق الاعتقادية المختلفة؛ إذ أرجع السبب الرئيس إلى الآيات المتشابهة التي اختلفت فيها أفهام العلماء في الفرق المختلفة.[80] كما فرق بين نظر الفيلسوف ونظر المتكلم؛ فنظر "الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد."[81] هذا التحليل والتفريق قد لا يرى بعض الباحثين فيه جديداً يضاف إلى المعرفة في مجاله، لكن الجديد في بيانه أنه يريد إصلاح الوضع القائم المشوش وغير الأصيل في علم الكلام, حيث اختلط النظر الفلسفي بالنظر الكلامي، فكان كلامه في ضوء مقصده إصلاحاً وتجديداً.

3. بيان أهمية العقل وحدود إدراكه:

أكد أهمية العقل في مجال إدراكه، وبين حدوده؛ فالإنسان يدرك من الوجود بحسب ما تصل إليه مداركه، ومن فقد حاسة فقد إدراك الوجود المتصل بها. وإدراك العقل تابع لما تصل إليه الحواس، وهناك وجود وموجودات لا تصل إليها الحواس، ومن ثَم لا يصل إليها إدراك العقل.[82] فالعقل "ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها"[83] في حدود إدراكاته، وهي الموجودات التي تدرك بالحواس، أما أمور الغيب فلا يمكن أن تبحثَ بطريق العقل بحثاً يوصل إلى اليقين، فأنت: "لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره (أي

(80) المرجع السابق، ج3، ص1084– 1092

(81) المرجع السابق، ج3، ص1082.

(82) المرجع السابق، ج3، ص1071.

(83) المرجع السابق، ج3، ص1071.

الغيب) فإن ذلك طمع في محال."[84] فأمور العقيدة تؤخذ من الشرع، والشرع هـو معيارها والمبين لحقيقتها في حدود ما يستطيع العقل إدراكه. ويوضح ابن خلدون ذلك بمثال دقيق في قوله: "ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقـل حداً يقف عنده، ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه."[85] هذه النظرة إلى العقل وحدوده موجودة عند أشعري عتيد تأثر به ابن خلدون كثيراً، وهو أبو حامد الغـزالي (ت505/1111م)، لكـن الجديد هو أن ابن خلدون يستثمر هذه الفكرة حول العقل في مجـال علـم الكـلام لإصلاح ما رآه بحاجة إلى إصلاح، وهو ولوج العقل إلى ميدان لا يستطيع الخوض فيه بسبب طبيعته، وهو ميدان الغيب بعامة, وميدان التوحيد بخاصة.

4. بيان مفهوم جديد للتوحيد:

طرح ابن خلدون مفهوماً للتوحيد نعده جديداً في سياق علم الكلام وإن كـان هذا المفهوم يرجع إلى عناصر موجودة ومعروفة في كل من: علم الكلام, والتصوف. وأهمية التوحيد, في علم الكلام الذي يبحث في العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، في أنـه القضية الكبرى في هذه العقائد، وأنه "سر هذه العقائد الإيمانية."[86] ويعـرف ابـن خلدون التوحيد بقوله: "هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفـويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته."[87] هذا التحديد لمفهوم التوحيد مبني على مقدمات عقلية، وهي أن للحوادث أسباباً، وأن سلسلة الأسباب لا بد أن "تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها, سبحانه لا إله إلا هو."[88] فالعقل يوصل فقط إلى هذه النتيجة: وجود الخالق مسبب الأسـباب

---

(84) المرجع السابق، ج3، ص1071.
(85) المرجع السابق، ج3، ص1071– 1072.
(86) المرجع السابق، ج3، ص1069.
(87) المرجع السابق، ج3، ص1072.
(88) المرجع السابق، ج3، ص1069.

كلها، لكن الإحاطة بالأسباب وتشعبا ا وكيفية تأثير أحدها في الآخر، كـل ذلـك يعجز العقل عن إدراكه، فإذا أيقن العقل أنه عاجز عن مثل هذه الإدراكات مع القناعة الكاملة بأن الله الخالق, سبب الأسباب كلها، واحد، فذاك هو التوحيد على مسـتوى الإيمان والتصديق القلبي "الذي هو تصديق حكمي."[89] أما كمال التوحيد فيحتـاج إلى "حصول صفة منه (أي من التصديق القلبي) تتكيف ا النفس." وهذه الصـفة لا تتحقق إلا بممارسة الأعمال على الصورة التي تطابق الإيمان القلبي وتؤكده، وأن تتكرر هذه الأعمال حتى تترسخ ملكه التوحيد, "ويحصل الاتصاف والتحقيق"[90] بمفهـوم التوحيد. وأما الاقتصار على الإيمان القلبي، أي: المستوى النظري الـذي لا يرافقـه اتصاف النفس ذا المعنى من خلال الممارسة المتواصلة فهو "قليل الجدوى والنفع."[91]

ولعل هذه العبارة الأخيرة هي مفتاح الفهم لحقيقة الإصلاح والتجديد الذي يريده ابن خلدون في مجال علم الكلام. إنّ "الجدوى والنفع" الحاصل من علم الكلام الـذي يمارس في عصره، حيث اختلط بالفلسفة، قليل جداً؛ فالمتكلمون يبذلون جهداً ذهنيـاً بلا طائل, أو مردود نافع مفيد، فكل عمل من الأعمال بلا جدوى ولا نفع، فهو إلى العبث أقرب منه إلى العمل الحكيم.

إن ابن خلدون يريد أن نستعمل عقلنا في حدود نطاقه, وأن لا نتجاوز به حدوده فنضل، ويصبح جهدنا بلا جدوى، كما يريد من علم الكلام أن يوصلنا إلى العمـل التوحيدي الكامل الذي يفيدنا في الدنيا والآخرة، وهو أن تكون أعمالنا وفق الاعتقاد الذي طلب منا التحقق به والاتصاف به من خلال السلوك العملي المتواصل. هكـذا يبدأ علم الكلام عقلياً, مستخدماً للعقل في حدوده، ثم ينتهي ذوقياً يختلف إدراكه من شخص إلى آخر؛ لأن الذي يمارس "ما طلب اعتقاده" هو الأكمل في فهـم حقيقـة التوحيد الذي هو "سر العقائد الإيمانية." فهذا الكلام الأخير عن "الاتصاف والتحقق" لا يختلف في جوهره عن كلام الصوفية في موضوع التوحيد والتحقق به.

(89) المرجع السابق، ج3، ص1072.
(90) المرجع السابق، ج3، ص1073.
(91) المرجع السابق، ج3، ص1073.

هذا الموقف من علم الكلام موقف جديد في عصر ابن خلدون وهو يهدف منه إلى إصلاح حال علم الكلام وتجديده، وذلك بصرف النظر عن تقييم هذا الموقف، إنه في واقع الحال موقف فكري ينسجم مع الموقف الإصلاحي التجديدي للفكر، الذي هدفه أن يكون للأوضاع الفكرية والنشاط الفكري "جدوى ونفع."

5. الجانب العملي من علم الكلام:

يرى ابن خلدون أن علم الكلام ينبغي أنْ لا يقف عند مستوى المعرفة النظرية فحسب، بل يجب أن يكون علماً نظرياً يؤدي بصاحبه إلى العمل وفق مقتضيات النظر، فيكون "الإقبال على العبادات والمواظبة عليها هو المحصل لهذه الثمرة الشريفة، قال صلى الله عليه وسلم في رأس العبادات: جعلت قرة عيني في الصلاة. فإنّ الصلاة صارت له صفة وحالاً يجد فيها منتهى لذته وقرة عينه."[92] وللمتابع أن يلحظ ما انتهى إليه البحث في علم الكلام وفي التوحيد، وهو الغاية والمقصود في نظره: أن تصير الاعتقادات والعبادات "صفة وحالاً," وهذا كلام صوفي مستنير ملتزم بضوابط الشريعة. إنه كلام جديد في سياق علم الكلام, وبهذا الوصف المتقدم يصبح علم الكلام له "جدوى ونفع."

6. قصر علم الكلام على أهل الاختصاص:

يرى ابن خلدون أن يقصر دراسة علم الكلام -وفقاً للطريقة التي فضلها- وهي طريقة المتقدمين من الأشاعرة- على المتخصصين في العلوم الشرعية، أي: على "حامل السنة" بعبارة ابن خلدون: "إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها."[93] وأن يقتصر على "آحاد الناس" وليس جميعهم ممن يقدر على استثمار العلم النظري ليصل به إلى غايته بأن يصيره صفة له وحالاً.

---

(92) المرجع السابق، ج3، ص1073.

(93) المرجع السابق، ج3، ص1083.

وعليه، فإن "هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأ م فيما كتبوا ودونوا."[94] فالجديد هنا أنه لا يريد علم الكلام متطلباً إجبارياً لجميع طلبة العلم، وأن تقتصر دراسته على المتخصص في العلم الشرعي؛ ذلك أنه كـان بعـض المـتكلمين المتأخرين يطالب جميع الناس أن يكون إيما م بالعقيدة مقرونـاً بأدلـة المـتكلمين –العويصة في كثير من الأحيان- وإلا كان إيما م ناقصاً.

رابعاً: الإصلاح والتجديد في الفلسفة:

بدأ ابن خلدون حياته الدراسية المتخصصة بالاشتغال بعلوم الفلسفة وعلم الكلام، بعد دراسته للعلوم الشرعية. ويتضح للمتخصص في الفلسفة -من خلال ما أورده في المقدمة عن الفلسفة ومباحثها- تمكّنه من منهج الفلسفة وروحها، ومعرفته بأسسـها ومنطلقا ا، ومقاصدها وغايا ا، إضافة إلى المعرفة بآراء الفلاسفة ومذاهبهم. يضـاف إلى ذلك كله أنه وضع مبحثاً فلسفياً لأول مرة, هو مبحث فلسفة التاريخ. والنتيجـة من كل ما تقدم أنه في الفلسفة عريق، وجدير أن يعد من أعلامها وخليق.

بالرغم من هذه النتيجة، فإن الناظر في موقف ابن خلدون السلبي من الفلسـفة, وما بذله من جهد في نقدها وتفنيد أبرز نظريا ا وإبطالها والتحذير منـها، سـوف يستغرب هذا الموقف من مفكر حرص على الموضوعية والواقعية والعقلانية في أغلب ما قدمه من آراء واجتهادات في المقدمة، وإن الأمر يتطلب -وفقاً لما كان يطلبـه مـن المؤرخ- تحقيقاً وتعليلاً وتفسيراً، وتطبيقاً لمعيار مطابقة الواقع، وعدم الاكتفاء بالوقوف عند الظاهر.

(94) المرجع السابق، ج3، ص1083.

1. فهم ابن خلدون للفلسفة، ونقده لها:

بدأ ابن خلدون كلامه عن الفلسفة بالتأكيد في أول جملة منه على أمرين: أولهما: موضوع الفلسفة, وذلك في الفصول التي تتحدث عنها, وصناعة النجوم, والبحث عن الإكسير، وهي فصول مهمة. وثانيهما: أهمية الفلسفة، وبيان موقفه منها، وأ ا ليست أساسية في العمران، فهي عارضة فيه بالرغم من انتشارها في المدن، مع أن "ضررها في الدين كثير."[95]

موضوع الفلسفة عند ابن خلدون هو الوجود كلّه: الحسي (عالم الطبيعية) وما وراء الحسي[96] (ما بعد الطبيعة).

ومنهج البحث في الفلسفة: الأدلة العقلية المختلفة, ومنها علم المنطق. وقد وضعه الفلاسفة "قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل."[97]

غاية الفلسفة: الوصول إلى العلم بحقيقة الوجود، بجانبيه: الحسي, وما وراء الحسي, وبعبارة ابن خلدون: "تدرك ذواته وأحواله بأسبا ا وعللها؛"[98] وهذه غاية علمية نظرية، وهناك غاية عملية هي: الوصول إلى معرفة الخير والشر والتمييز بينهما؛ وذلك ممكن لأن الإنسان-في نظر بعض الفلاسفة- قادر على ذلك بعقله ونظره وفطرته التي تميل إلى المحمود وتجتنب المذموم. وهذه المعرفة غايتها عملية؛ لأن المقصد منها ذيب النفس وتخلقها بالفضائل."[99]

وظيفة الفلسفة: ما تقوم به الفلسفة في الحياة مرتبط بغايتها ذات الجانبين: النظري, والعملي. فالوظيفة المرتبطة بالغاية النظرية هي: زيادة علمنا بحقائق الأشياء والوصول إلى الحقيقة؛ والوظيفة المرتبطة بالغاية العملية هي: تقديم الإرشاد والهداية

---

(95) المرجع السابق، ج3، ص1209.
(96) المرجع السابق، ج3، ص1209.
(97) المرجع السابق، ج3، ص1210.
(98) المرجع السابق، ج3، ص1209.
(99) المرجع السابق، ج3، ص1211.

للناس؛ ليهذبوا نفوسهم بالسير على الفضائل, والابتعاد عن الرذائل. وهناك وظيفة أخرى ادعاها بعض الفلاسفة ونسبوها إلى الفلسفة, وهي: "تصحيح العقائد الإيمانية بالنظر لا من جهة السمع؛"(100) وهذه الوظيفة تجعل الفلسفة حاكمة على الدين (كما رأيناه عند الفيلسوف المعروف: الفارابي، المتوفى 339 هـ)،(101) ومنافسة للدين في وظيفته الرئيسة, وهي: الهداية. وسنرى فيما يأتي كيف أن هذه المسألة الأخيرة، أعني: ادعاء الفلسفة القيام بوظيفة الهداية وتصحيح العقائد الإيمانية هي التي جعلت ابن خلدون يؤكد أن الفلسفة- ومعها صناعة النجوم وصناعة البحث عن الإكسير – " ضررها في الدين كثير."(102)

ثمرة الفلسفة: هي الوصول إلى السعادة الحقّة في نظرهم، التي هي سعادة معنوية أو روحية تحصل لـ "إدراك الموجودات على ما هي عليه؛"(103) أي: نتيجة لمعرفة حقائق الموجودات، وهذا الإدراك يحصل بالبراهين، وهذه السعادة تمتد إلى الآخرة، فنعيم الآخرة ولذته معنوي نفسي، وأما "الشقاء السرمدي" في الآخرة فهو عدم حصول هذا الإدراك، أي: الجهل بحقائق الأشياء.(104)

استشعر ابن خلدون خطر الفلسفة على الدين، بل وخطرها على العمران البشري أيضاً، وذلك بعد إدراكه لطبيعة الفلسفة في جوانبها المختلفة. ولذلك رأيناه يعرض أبرز آرائهم, ويحاول إبطالها وإظهار افتها؛ دفاعاً عن الدين، وعن العمران البشري المنشود.

لقد كانت الفلسفة في عصر ابن خلدون مختلطة بعلم الكلام، وكانت الأذهان تتوجه عند ذكر الفلسفة إلى أهم مباحثها, وهو مبحث الإلهيات، وإن كانت

(100) المرجع السابق، ج3، ص1209.
(101) السيد، عزمي طه. **الدين والإيديولوجيا** في **مشروع الفارابي السياسي**، المفرق(الأردن): دار المسار للنشر والتوزيع، 2002، ص151– 155.
(102) المرجع السابق، ج3، ص1209.
(103) المرجع السابق، ج3، ص1214.
(104) المرجع السابق، ج3، ص1215.

الطبيعيات والمنطق من علوم الفلسفة والإلهيات أو ما بعد الطبيعة عند الفلاسفة موضوعا ا تتشابه مع موضوعات العقيدة وتتقاطع معها، ومن هنا جاء الجانب الأكبر من ضررها على الدين, أعني: من مبحث الإلهيات.

لقد كان الفلاسفة (بعضهم على الأقل) يرون أن لكل فلَكٍ في الأجرام السماوية نفساً وعقلاً كما للإنسان، وأ ا كلها ترجع إلى "العقل الأول" ضمن سلسلة العقول التسعة التي زعموها للأفلاك. وهذا في نظر ابن خلدون "قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله. فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك، (والله) يخلق ما لا تعلمون."[105] وهم في هذه الفكرة يشبهون الماديين (الطبيعيين) الذين قصروا الوجود على الأجسام المادية الطبيعية، "المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء."[106]

وكانوا يرون أن المنهج الذي يوصل إلى إدراك حقيقة الوجود هو صناعة المنطق التي كان أرسطو(ت 322 ق. م) "أول من رتب قانو ا, واستوفى مسائلها, وأحسن بسطَها."[107] وهذا المنهج الذي يقوم -في نظرهم- على تقديم البراهين، هو في نظر ابن خلدون منهج قاصر، و"البراهين التي يزعمو ا على مدعيا م في الموجودات، ويعرضو ا على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض."[108] ويرجع ابن خلدون هذا القصور إلى أمرين: الأمر الأول: طبيعة البراهين المنطقية التي تعتمد على الأحكام الذهنية الكلية، وهي أحكام موجودة في الذهن فقط، ولا وجود لها في الواقع الخارجي؛ لأن الموجودات الخارجية متشخصة بموادها،"[109] ولا يوجد فيه إلا الجزئيات، ويمكن أن يكون فيه من المواد الجزئية "ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي،"[110] وما عند الفلاسفة من صواب في مبحث الطبيعيات لا

(105) المرجع السابق، ج3، ص1212.
(106) المرجع السابق، ج3، ص1212.
(107) المرجع السابق، ج3، ص1212.
(108) المرجع السابق، ج3، ص1212.
(109) المرجع السابق، ج3، ص1212. يطلق على هذا الرأي حول علاقة الكليات بالواقع اسم: "المذهب الاسمي"، وهو أحد المداخل لنقد المنطق الأرسطي الذي مارسه ابن خلدون.
(110) المرجع السابق، ج3، ص1212.

يرجع إلى مطابقة ما في الذهن من أحكام كلية للواقع، وإنما دليله الحاسم التجربة المشاهدة. والأمر الثاني: يتعلق بما وراء الحس، أي: ما بعد الطبيعة والوجود الروحي، مما يدخل في العلم الإلهي، فإنه لا يمكن تقديم برهان على ما يقولونه من قضايا وفقاً لشروط البرهان المنطقي؛ لأننا "لا ندرك الذوات الروحانية" بالحواس، والأمر في أحسن أحواله على ما قاله كبير الفلاسفة أفلاطون (ت 347 ق.م): أن الإلهيات لا يوصل فيها "إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحق والأولى, يعني: الظن،"[111] إشارة إلى استخدام الاستدلال التمثيلي الذي نتائجه ظنية (وهو الاستدلال المعروف عند المتكلمين باسم: قياس الغائب على الشاهد.) وبما أننا في البحث الفلسفي "إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولاً. فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها،"[112] إذا كانت لا توصلنا إلى اليقين في شأن عالم ما وراء الطبيعة؟

ويرى الفلاسفة (أو بعضهم على الأقل) أن السعادة هي في إدراك الموجودات على ما هي عليه، ويتوصل إلى هذا الإدراك بالبراهين، ويرد ابن خلدون على هذا الرأي بالقول: إن البراهين لا توصل إلى هذا الإدراك، وأيضاً فإن السعادة وابتهاج النفس يكون حقيقياً وقوياً إذا كان للنفس من ذاتها، دون وسائط من حس أو غيره، وهذا يكون لبعض الصوفية ذاتياً ذوقياً، ولا يمكن التعبير عنه. وعليه, فإن كان مطلب السعادة مسلماً للفلاسفة فإنّ الطريق الذي وصفوه لتحقيقها "غير وافٍ بمقصودهم."[113]

ويرون أن الإنسان قادر عن طريق الفلسفة بـ "عقله ونظره" أن يميز بين الفضيلة والرذيلة؛ إذ لديه ميل فطري للفضيلة واجتباب الرذيلة. ولما كان إدراك الإنسان للوجود محدود بمداركه المحدودة فإن إدراك الوجود على ما هو عليه لا يحصل له، وما

(111) المرجع السابق، ج3، ص1213.
(112) المرجع السابق، ج3، ص1213.
(113) المرجع السابق، ج3، ص1214.

يحصل له من ابتهاج ببعض الأمور ونفور عن بعضها الآخر يكون وفق إدراكاته القاصرة، ومن ثَم فنظره وعقله لا يستطيع أن يبين الفضيلة والخير من الرذيلة والشر، كما يزعمون.[114]

والخلاصة أن علم الفلسفة لا يحقق ما نصبه له الفلاسفة من أهداف، وهذا السبب كافٍ لإبطال الاشتغال ا، وهناك سبب آخر وهو "ما فيه (علم الفلسفة) من مخالفة الشرائع وظواهرها."[115] ومع ذلك فإن ابن خلدون يرى أن للفلسفة فائدة واحدة, "وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة, والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين ...؛ لأ ا وإن كانت غير وافية بمقصودهم (مقصود الفلاسفة) فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار."[116] وهذه الفائدة يتبعها فائدة أدنى, وهي: الاطلاع على مذاهب الفلاسفة وآرائهم. أما ما خرج به من توصيات بعد هذا النقد فهو أن لا يبدأ من يريد النظر في كتب الفلسفة إلا بعد أن يكون قد درس العلوم الشرعية لدرجة الامتلاء، وأن يدرسها بنظرة نقدية شكية، "متحرزاً من معاطبها."[117]

2. جوانب التجديد في الفلسفة عند ابن خلدون:

إذا كان المقصود بالتجديد هنا: إضافة مبحث جديد, أو تقديم نظرية جديدة في النظر إلى إحدى القضايا الفلسفية: كقضية الوجود, أو الأخلاق, أو السعادة، فإننا لا نجد ذا المعنى جديداً يذكر. وحين عددنا ابن خلدون مجدداً في الفلسفة؛ فلأنه قدم موقفاً جديداً تجاه الفلسفة, هذا الموقف قد يراه البعض هدماً للفلسفة، لكننا لا نراه كذلك بالكلية، ونرى فيه جانباً إيجابياً سنوضحه لاحقاً -إن شاء الله- لكننا نورد فيما يأتي ما نحسب أن ابن خلدون فكر فيه, وعده تجديداً ضمن مشروعه الفكري التجديدي الواسع:

(114) هذا جوهر كلام ابن خلدون في نقده الموجز لهذا الرأي كما استخلصناه من كلامه.
(115) المرجع السابق، ج3، ص1216.
(116) المرجع السابق، ج3، ص1217.
(117) المرجع السابق، ج3، ص1217.

1. عمل على هدم الفلسفة, أوالتقليص من دورها ووظيفتها الفكرية لصالح علم جديد أنشأه, "أصيل في الحكمة (الفلسفة) عريق، وجـديد بـأن يعـد في علومهـا وخليق."[118] وهذا العلم الفلسفي الجديد يريد ابن خلدون لطلبة العلـم العقلـي أنْ يقبلوا عليه؛ لأنه علم كبير النفع من جهة، ولأنه من جهة أخرى يقوم على الـبراهين، والأهم من ذلك أنه لا يشكل خطراً على الدين، ولا يدعي "تصحيح العقائد الإيمانية", ولا يعاندها. هكذا نرى أن نقد الفلسفة, لاسيما مبحث الإلهيات منها, (وهو مبحث ما بعد الطبيعة) لصالح مبحث جديد وعلم جديد من علومها, هو: "علـم العمـران البشري" هو جانب من جوانب التجديد الفكري في نظر ابن خلدون.

2. بيان ضرر علم الفلسفة على العمران حين ينافس الدين في الهداية والإرشاد، وهو عاجز عن القيام بهذه المهمة الكبرى في حياة الإنسان الاجتماعية. فإطلاق العنان لهذا العلم يؤثر في العمران البشري, وحياة الناس الاجتماعية, ويلحق الضرر بها. أما البديل الجديد فإنه لا توجد فيه هذه السلبية، وإنما هو علم نافع لمعرفة حقيقة العمران.

3. نادى بفصل الفلسفة عن علم الكلام؛ بسبب ما حـدث عنـد متـأخري المتكلمين من مزج بينهما, بحيث كادت معالم كل علم أن تتلاشى في معـالم العلـم الآخر.

4. أراد في جانب من نقده وهجومه على الفلسفة "التهوين" من شـأنها علـى المستوى النظري وعلى المستوى العملي.

فعلى المستوى النظري فإن الفلسفة لا توصلنا إلا إلى ظنون, لاسيما في مجـال: الإلهيات, والأخلاق, وتحصيل السعادة. في حين أن لدينا الشرع الذي يقدم لنا في هذه المجالات علماً ومعرفة يقينية مؤكدة.

وأما على المستوى العملي فإن هداية الشرع هداية إلهية، وهداية الفلسفة محدودة؛ لأن مدارك الإنسان وعلمه محدودان، فهي إذاً لا تصلح أن يأخذ الناس الهداية منـها، وقد أغناهم الله بهدايته التي تعكس علمه المطلق.

(118) المرجع السابق، ج1، ص282.

5. يتبع هذا الجانب العملي في التهوين من شأن الفلسفة زعم الفلسفة أنها توصل الإنسان إلى السعادة الحقة التي هي في جوهرها عندهم لذة النفس وبهجتها بإدراك حقائق الأشياء. وهذه -في نظر ابن خلدون- لذة محدودة بحدود مدركات الإنسان، ثم إنه لا يصل إلى هذا القدر المحدود منها إلا قلة من الناس هم الفلاسفة، فأين هذا من السعادة التي بينها الشرع، والتي هي أشمل وأوسع كماً وكيفاً، وأكثر تنوعاً لدرجة تصل فيها إلى "ما لا عين رأت, ولا أذن سمعت, ولا خطر بقلب بشر"، وهو السعادة الأخروية.

خامساً: الإصلاح والتجديد في التصوف:

قدم ابن خلدون عرضاً موجزاً ومفيداً عن نشأة التصوف, وتطوره, وبيان حقيقته, ورأيه فيه. إضافة إلى نقد بعض النظريات التي نقلت عن عدد من الصوفية, مثل: الحلول والاتحاد. ويلاحظ على كلام ابن خلدون عن التصوف أنه صاحب خبرة عملية فيه، وأنه ليس باحثاً فحسب، كما يلاحظ -أيضاً- تعاطفه القوي مع التصوف الذي نعلم تاريخياً أنه كان واسع الانتشار في عصره. وهذا التعاطف ظهر في نقده الذي كان في بعض المواضع بمثابة التماس العذر لبعض الصوفية؛ لهذا جاء نقده للتصوف بمثابة وضع بعض الضوابط التي تهدف إلى إصلاح التصوف؛ ليصبح -إذا ما روعيت هذه الضوابط- مقبولاً.

ونورد فيما يأتي أبرز هذه الضوابط (الإصلاحية) التي قدمها ابن خلدون في مجال التصوف:

1. السلوك الصوفي ينبغي أنْ لا يخرج عن "الطاعة والإخلاص"[(119)] لله، ويكون مبنياً على الإيمان.

(119) المرجع السابق، ج3، ص1098.

2. على المريد السالك أن يكثر من "محاسبه نفسه في سائر أعماله؛"[120] حتى لا يقع منه تقصير, فيعيق وصوله إلى غايتـه، وهـي: الوصـول "إلى مقـام التوحيـد والعرفان."[121]

3. المجاهدة قد توصل إلى الكشف، فإذا كوشف السالك فعليه أنْ ينضبط بعـدد من الضوابط, منها: أن يقلد العظماء ممن حدث لهم الكشف كالصحابة، فـلا يغتـر بالكشف, ولا يخبر "عن حقيقته شيئاً لم يؤمر بالتكلم فيه."[122] ويعد ما وقع له محنة. ومنها: أن عليه في كل الأحوال أن ينظر في أحواله؛ ليرى إن كان سلوكه مستقيماً أم فيه خلل. فالكشف "لا يكون صحيحاً كاملاً عنـدهم إلا إذا كـان ناشـئاً عـن الاستقامة؛"[123] ذلك أنه قد يحصل كشف بسبب رياضات وسلوك غير مسـتقيم. ومنها: عدم وصف تجربة الكشف بطريقة أهل العلم الظاهر؛ لأن تفهيم ذلك للآخرين غير ممكن، ويزيد الأمور غموضاً، ولا فائدة منه للآخرين.

4. يرى ابن خلدون أن لا فائدة في صوغ نظريات حـول حقيقـة الألوهيـة والتوحيد مستندة إلى الكشف؛ لما يظهر فيها من مخالفة لظاهر الشرع، ولما فيها مـن إبهام وإيهام، ولاستحالة هذا الأمر بحسب طبائع الأمور.[124]

5. لا يقر ابن خلدون الصوفية في قولهم بالقطب "لتعلّم المعرفة بالله؛ لأنه لا يقر بوجود هذه "المملكة الوهمية" التي يرأسها القطب، ولا يرى الناس لها آثاراً في حياتهم، ويرى ابن خلدون أن هذه الفكرة منقولة ومأخوذة عن الشيعة الإسماعيلية على وجـه الخصوص."[125]

---

(120) المرجع السابق، ج3، ص1099.
(121) المرجع السابق، ج3، ص1099.
(122) المرجع السابق، ج3، ص1102.
(123) المرجع السابق، ج3، ص1104–1107.
(124) المرجع السابق، ج3، ص1109.
(125) المرجع السابق، ج3، ص1108–1109.

6. قدم ابن خلدون تحليلاً وتقييماً للسلوك الصوفي في عناصره المختلفة، وبين للمتصوفة ولغيرهم ما رآه الحق في هذا الأمر، فكلامه فيه إصلاح من جانب، وفيه تعليم وتوجيه لغير الصوفية، إلى الأسلوب الأصوب والأمثل في الحكم على الصوفية والسلوك الصوفي وتقييمه.

وقد قسم ابن خلدون السلوك الصوفي إلى أربعة عناصر، وقيم كل عنصر على النحو الآتي:

الأول: "المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد... (فهذا) أمر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة, والتحقق بها عين السعادة."[126]

الثاني: "كرامات القوم, وإخبارهم بالمغيبات, وتصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر ...، وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك, وهو معلوم مشهور."[127]

الثالث: "الكشف, وإعطاء حقائق العلويات, وترتيب صدور الكائنات، (فهذا) أكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه؛ لما أنه وجداني...، واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه...، فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه."[128]

الرابع: "الألفاظ الموهمة التي يعبر عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غَيبة عن الحس, والواردات تملكهم...، وصاحب الغيبة (عن الوعي بنفسه وما حوله وما يقول) غير مخاطب، (وهذا حال لا اختيار له فيه فهو مجبور) والمجبور معذور."[129] وأما غير المجبور الذي يتكلم في حال

---

(126) المرجع السابق، ج3، ص1112.
(127) المرجع السابق، ج3، ص1112–1113.
(128) المرجع السابق، ج3، ص1113.
(129) المرجع السابق، ج3، ص1113–1114.

الصحو والحضور في حسه وإدراكه فهو مؤاخذ، "ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج؛ لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله."[130]

نلمس في هذا التقييم إصلاحاً طفيفاً أدخله بلباقة وحكمة، مبيناً للصوفية أنه منصف لهم في نقده وتقييمه، وقد نظرنا إلى هذا على أن فيه جانباً إصلاحياً.

ولسائل أن يسأل: لماذا الاهتمام والدعم والترويج للتصوف ضمن مشروع عقلاني، عند مفكر اعتمد العقلانية الواقعية النقدية في هذا المشروع؟ والذي أراه في الجواب عن هذا التساؤل هو: أن ابن خلدون يرى أن في الإنسان عقلاً ونفساً (روحاً)، والعقل مداركه وإدراكاته تابعة لما يأتيه عن طريق الحواس، ولهذا فهو محدود في إدراكاته بهذا العالم الحسي. لكن ابن خلدون يرى أن هناك عالماً آخر وراء العالم الحسي، وهو جانب من الوجود لا يستطيع الإنسان تجاهله وعدم التعامل معه، والله الخالق -سبحانه وتعالى- لا يدرك بالحواس، فالعقل عاجز عن إدراك حقيقته وإدراك معنى توحيده، وهنا يأتي دور النفس (أو الروح) أن تدرك بما لها من ذاتها من إمكانات هذا الجانب غير الحسي من الوجود، فكأن هناك تناظراً بين قسمي الوجود: الحسي وما وراءه, ووسيلتي الإدراك في الإنسان: العقل والنفس؛ الأول وسيلة إدراكه العقل، والثاني وسيلة إدراكه النفس.[131]

إن اعتماد الإنسان في سعيه للوصول إلى الحقيقة الكاملة –بقدر طاقته– لا يكفي فيه العقل، ولا بد له من استثمار إمكانات النفس (أو الروح)، والتصوف يلبي هذه الحاجة لدى الإنسان، وبذلك يحدث في ذات طالب الحقيقة التوازن، فما لا يصل إليه العقل تكمله الروح، ومن يصل إلى هذا التوازن يصبح إنساناً متوازناً في ذاته وكيانه، لكنه أكثر من ذلك سيكون إنساناً إيجابياً في حياته الاجتماعية، مساهماً من موقعه في الحياة في القيام بدوره في حركة الاجتماع الإنساني وإعمار هذا الكون. لكن مع هذه

---

(130) المرجع السابق، ج3، ص1114.

(131) انظر تحليلاً ابستمولوجيا دقيقاً لهذا الموضوع في:

- الجابري: **ابستومولوجيا المعقول والأزمة** في **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص79–95.

الفائدة الكبرى يظل التصوف أمراً ذاتياً وذوقياً، وهذا لا يعني البتة أنه لا حاجة إليـه، وأنه يمكن الاستغناء عنه.

هكذا نرى أن للتصوف مكاناً في مشروع ابن خلدون الفكري التجديدي؛ إذ به يكون التوازن بين حاجات العقل وحاجات الروح. لهذا يمكـن أن تضـاف صـفة "الروحانية" إلى مشروع ابن خلدون الفكري بكل ثقة واطمئنان, وهي صفة حانـت إضافتها، فيكون مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون يتصف بأنه: عقلاني نقدي واقعي روحي عملانيّ.

الخاتمة:

كان هذا البحث اجتهاداً في بيان جوانب التجديد الفكري عند ابن خلـدون في كلّ من علوم: التاريخ, والكلام, والفلسفة، والتصوف, فهل كانت جوانب التجديد هذه أجزاءً من مشروع للتجديد الفكري يتصف بالاتساق والترابط؟

أظهر البحث أننا أمام مشروع متسق ومتكامل في التجديد. فقد أخبرنـا ابـن خلدون أننا أمام عصر تبدلت أحواله جملة؛ انتقص عمران الأرض، ونقـص البشـر، وخربت الأمصار والمصانع, إلخ. فكأنما تحول العالم بأسره (إلى النهاية)، وكأنه (أمام) خلق جديد ونشأة مستأنفة. وهو أمام هذا العصر يقوم بواجبـه الفكـري؛ فيقـدم مشروعاً تدي به هذه النشأة المستأنفة، أو النهضة المرجوة للعالم الإسلامي. والفكـر يسبق العمل؛ لذلك كان مشروعه مشروعاً فكرياً. وإذا كانت كل الأحوال قد أصا ا انتقاص العمران فلا بد أن يكون المشروع شاملاً لكل جوانب الحياة.

وإذا كان العاقل الحكيم يتعلم من أخطاء غيره، ويعتبر بتجارب الآخرين، فإنه لا بد من الرجوع إلى التاريخ للتعرف على تجارب الأمم ونشوء الحضـارات والـدول، وازدهار عمرا ا واضمحلاله. لكنه لم يجد في التاريخ المدون شفاءً لغليل، ولا جوابـاً

عن أسئلة هو في أمس الحاجة إليها، بجانب ما فيه من الأخطاء والأخبار الكاذبة. وهنا جاء إحساسه بالمسؤولية المقرون بالثقة بالنفس وبالعزيمة القوية.

والحاجة أم الاختراع؛ الحاجة ليست معرفة الأخبار فحسب، وإنما هي النظر فيها والتحقيق، والتعليل للأحداث والأحوال بمعرفة طبائعها؛ للوصول إلى القوانين التي تحكم وقوعها، حتى يمكن في النهاية أن نصل إلى ما يسميه فلاسفة العلم التنبؤ والتحكم. وهكذا سيكون إتمام ظاهر علم التاريخ بباطنه الذي هو "علم العمران البشري." هكذا سيكون دور التاريخ في صورته التامة، ظاهره وباطنه، مصدراً للعبر نستفيد من تجارب الماضي في قيام الدول والحضارات والعمران في جوانبه المختلفة.

وهذه النشأة المستأنفة لن تكون تكراراً لما حدث للأمة في الماضي واستنساخاً لأحوالها، والأمة لها عقيدتها السمحة البسيطة في أصولها بحيث يفهمها الجميع بلا عناء. لكن علم الكلام في صورته التي وصل إليها لا يصلح لتوضيح العقيدة لتكون أساساً للعمل وموجهاً له؛ لأجل ذلك كان علم الكلام (العقيدة) جزءاً من مشروع ابن خلدون، يهدف إصلاحه، ويبين أن جوهر العقائد الإيمانية هو التوحيد، والتوحيد ليس علماً نظرياً فحسب، وإنما هو إيمان وطاعة وإخلاص. فكان مفهوم التوحيد الذي قدمه ابن خلدون جديداً في سياق علم الكلام، لكنه مألوف مفهوم في سياق التصوف. والصوفية قالوا بأن أفضل كلمة في التوحيد قول أبي بكر الصديق: إن العجز عن إدراك وحدانية الله هو الطريق إلى توحيده، وهي الفكرة التي أدخلها ابن خلدون إلى علم الكلام، يريد بذلك صرف الناس عن البحث بأنظارهم في حقيقة الذات الإلهية, وصفاتها، وغير ذلك مما بحث فيه المتكلمون ولم يصلوا فيه إلى طائل سوى الخلافات؛ لأن هذا الأمر لا يدرك بالعقل, وإنما يدرك بالروح ذوقاً وكشفاً.

ولأن مقصود ابن خلدون في مشروعه الفكري الوصول إلى أفكار عملية ينبني عليها عمل وجدناه يتجه بنظره إلى علم آخر هو الفلسفة، فرأى أن أهم مباحثه هو مبحث الإلهيات، وأن أصحابه يزعمون أن أدلتهم وفق شروط علم المنطق توصل إلى إدراك حقائق الوجود الحسي وما وراءه، وتحقق للإنسان السعادة، ويمكن أن تكون

بديلاً عن الدين، فبين أن هذه دعوى كبيرةٌ وخطيرة، فوضح حقائق الأمور في هذا الشأن، وبين أن الفلسفة قاصرة، وأقصى ما تصل إليه في مجال ما وراء الحس أو ما بعد الطبيعة الظن. وإذاً, فهي لا تستحق ما يبذل فيها من عناء, وهو يريد من طلبة العلم أن ينصرفوا عن الفلسفة غير ا دية كثيراً في الإعداد والاستعداد الفكري للنشأة المستأنفة إلى هذا العلم الجديد الذي يوصلنا إلى فهم طبيعة العمران البشري.

ولأن العمران البشري هو بالإنسان وللإنسان، والنشأة المستأنفة يقوم ا الإنسان، وهذا الإنسان ليس عقلاً فحسب، وإنما هو "عقل ونفس (أو روح)، وفاعلية الإنسان في أفضل أحوالها تكون باستثمار طاقتي العقل والروح، فإنه لا يجوز أن يهمل جانب الروح ونشاطها؛ حتى تسهم في هذه النشأة المستأنفة، ويحدث التوازن في المشروع الفكري.

هذه صورة مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون، نحسب أن الترابط بين أجزائها قد توضح، وذلك بالتوجه نحو غاية واحدة، هي الإعداد الفكري لنشأة مستأنفة لأحوال الأمة وأوضاعها وعمرا ا. ونحسب أن خصائص هذا المشروع أصبحت واضحة ومسوغة:

فهو عقلاني يعتمد قوانين العقل والعلوم العقلية. ونقدي؛ لنقده الأوضاع القائمة في الماضي والحاضر. وواقعي؛ لأنه موجه إلى الواقع ويراعي ماله من طبائع وما يجري عليه من سنن. وروحي؛ لأنه جعل في مشروعه دوراً للروح ونشاطها لتحقيق التوازن والتكامل بين نشاط العقل ونشاط الروح. ويمكن إضافة وصف "العملانية،[132] وهو وصف له ما يسوغه لأن مشروع ابن خلدون الفكري يهدف إلى العمل، ويسعى إلا أن يتحول ما يتضمنه من أفكار إلى عمل على أرض الواقع. وهكذا يصبح وصفنا الأخير لمشروع ابن خلدون خماسي الأبعاد: عقلانياً, نقدياً, واقعياً, روحياً, عملانياً.

(132) الزعبي، أنور. **مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي**، ط1، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الرازي، 2007، ص180. أخذنا مصطلح "العملانية" عن الدكتور أنور الزعبي الذي يرى أنه يعبر عن ال عة العملية الذرائعية في فكر ابن خلدون.

تبقى مسألة العبر والدروس التي يمكن لنا, نحن المتأخرين، أن نأخذها من تجربة ابن خلدون ومشروعه الفكري. لقد ألّف ابن خلدون كتابه في التاريخ، وسماه: "كتـاب العِبر..." فكأن العبرة والاعتبار هما الهدف العام لدراسة التاريخ وتجاربـه ووقائعـه. والعبرة يمكن أن تتحقق حتى لو كان الزمان غير الزمان, وكانـت الأحـوال غـير الأحوال. فالاعتبار هو عبور وانتقال من الماضي إلى الحاضر والمستقبل. ويتم بالنظر من كل الجوانب في واحدة أو أكثر من التجارب الإنسانية الماضية، ثُـم تجريـدها مـن خصوصية المكان والزمان, ومن مادة الوقائع والأحداث؛ لتبقى لدينا صورة التجربـة عارية عن أي علائق ممثلة لزمان الواقعة أو مكا ا، ثم إعادة كسو ا في إطاري: الزمان والمكان الجديدين والعلائق القائمة فيهما؛ لإنجاز تجربة إنسانية جديدة يتوقع لها النجاح والبعد عن الأخطاء.

إن الحاجة إلى الاعتبار هي أشد ما تكون عند الأزمات، أو تدهور الأحوال. وقد رأينا أن مشروع ابن خلدون الفكري بدأ عندما شعر بالأزمة، ورأى أن الأحوال بعامة بحاجة إلى نشأة مستأنفة وبداية جديدة، والأمة اليـوم تشـعر بالحاجـة إلى النشـأة المستأنفة، وقد مضى على هذا الشعور أكثر من قرن من الزمان، وهذا يكفي مسـوغاً لاستدعاء مشروع ابن خلدون الفكري بين عصره وعصرنا، لكننا لا نتوقع أن يقـوم ابن خلدون باقتراح الحلول العملية لمشكلاتنا وأزمتنا.

وهذه أبرز العبر التي يقدمها المشروع الفكري التجديدي لابن خلدون في ضـوء الوصف الخماسي الأبعاد لهذا المشروع:

1. عِبَر العقلانية، وتنطوي على التحديد الإجرائي للسلوك العقـلانيّ النظـري والعملي ومعرفة حدود العقل، وأين يمارس نشاطه ودوره, وأين ينبغي أن يقف. ومن مظاهر العقلانية في مشروع ابن خلدون التخطيط السليم الذي يضع الهدف, ويرتـب الخطوات الموصلة إليه ترتيباً يحصل به الانتظام والنظام في أفعالنا. ومـن مظاهرهـا - أيضاً- البحث عن أسباب الأحداث والوقائع الطبيعية وفقاً لطبائع الأشياء والأحوال.

2. عِبر النقدية، وهي متفرعة عن العقلانية، وتعني: النظر في الأمور والأحـوال، وتمييز الصواب من الخطأ، والحق من الباطل، والخير من الشر، والنافع من الضار، وبيان أسباب الجوانب السلبية، وأسباب وقوع الجوانب الإيجابية، ويـدخل هنـا التفسـير والتعليل الممهدان للتنبؤ والتحكم.

3. عِبر الواقعية، وتعني -فيما تعني- الرجوع إلى الواقع وما جرى فيه بالفعـل، فما طابق الواقع من المعلومات والأخبار كان حقاً، وأن نراعي فيما نقترحه إمكـان تطبيق هذه الاقتراحات والأفكار على أرض الواقع، وأن نراعي في خططنـا وفكرنـا طبائع الواقع وما فيه من أحوال وأوضاع وتغيرات.

4. عِبر الروحانية، وتعني: أن لا نغفل حقيقة أن الروح جزءٌ ومكون رئيس مـن مكونات الكيان الإنساني، وأن للروح مجالها ونطاق نشاطها، وأن الأكمل أن لا يتغلب جانب العقل على جانب الروح أو العكس، وأن نجتهد في تحقيق هـذا التـوازن في سلوكنا بين نشاط العقل ونشاط الروح. ولعل هذا ما جعل ابن خلـدون يـرى أن للتصوف مكاناً في مشروعه الفكري، وهو أيضاً -في جانب منه- يسـوغ الاهتمـام بالعلوم النقلية بعامة.

5. عِبر العملانية، وهي صفة من صفات مشروع ابن خلدون؛ إذ كان يريد من العلم والفكر أو يؤديا إلى عمل يتجسد على أرض الواقع، وهذه صفة إسلامية سادت في الحياة العلمية لدى المسلمين (العلم النافع)، فهو محق في أن يكون للعلم "جـدوى ونفعاً." و ـذا المعيار انتقد علم الكلام في بعض المباحث التي لا يترتب عليها عمل.

هذه عِبر فيها صفة العموم، وثمّة عبر أكثر تحديداً، منها:

- تعميق دراسة التاريخ بالفلسفة (البحث عن الحقيقة والكلية والتعمق)، وجذب الفلسفة إلى الواقع وتقريبها بالتاريخ.

- ضرورة التمييز بين العلوم بمعرفة موضوع كـل علـم, ومسـائله, وغايتـه, ووظيفته، والتمييز بين العلوم لا يعني انعزالها وعدم تعاو ا أو تكاملها، فلا بد من ذلك

للوصول إلى الحقيقة الأصوب والعمل الأتم. والمشروع النهضوي للأمة بحاجة إلى تضافر كل العلوم.

- لا ينبغي التفكير في الإصلاح والتجديد باستخدام إطار مرجعي من بيئة وحضارة مختلفة أو معادية فابن خلدون جدد معمِلاً إطار المرجعية الفكرية الإسلامية ومستخدماً المفاهيم المعتمدة الراسخة فيها، وأضاف إليها.

- الابتعاد في علم الكلام عن بحث القضايا التي "لا جدوى منها ولا نفع" ولا يترتب عليها عمل.

- عدم معرفة حقيقة الفلسفة ووظيفتها في ضوء تاريخها جعل بعض أتباعها يعتقدون قدرتها على تقديم الهداية للإنسان. وقد فَعلت الفلسفة هذا في المجتمعات التي لم يكن فيها دين يقدم الهداية الحقة للناس، أيام اليونان والعصور الوسطى، وفي المجتمعات العلمانية الغربية في العصر الحديث. أما وظيفة الفلسفة في المجتمع الذي يسوده الإسلام فهي البحث العقلي للوصول إلى الحقائق، وخدمة الحقائق الدينية.

- التصوف الحق المنضبط بضوابط الشرع والعقل يحقق التوازن في الحياة والفكر.

وأخيراً، نختم بعبرة ثمينة تضمنها مشروع ابن خلدون التجديدي الفكري، وهي أن الإصلاح والتجديد والتطوير إلى الأفضل لا يكون إلا بالاجتهاد، وأن ننزع من التقليد أيادينا, ولكن الاجتهاد يصيب ويخطئ, وقد اجتهد ابن خلدون، ولا نزعم أنه معصوم عن الخطأ، لكننا نرى أن صوابه كان هو الغالب.

ابن خلدون وفقه السنن

عدنان محمد زرزور*

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وبعد، فإنّ "المقدمـة" التي أتم الفقيه العلاّمة ابن خلدون وضعها وتأليفها – قبل التنقيح والتهذيب– في مدة خمسة أشهر، كان آخرها في منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمئة للهجرة،(1) تـدل على اطّلاع ابن خلدون الواسع، وثقافته العميقة والمتشعبة، وعلى (واقعيته)، وتجربتـه الغنية والممتدة. وأنه – كما وصفه معاصره ابن الخطيب – "متقدم في علـوم عقليـة ونقلية، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، ومفخر مـن مفـاخر التخـوم المغربية."[(2)] وتدل كذلك على أنه أحد المبـدعين المـبرزين في التـاريخ الإسـلامي والإنساني. وأنه من غير المستغرب أن يصفه (ف. رونثال) بأنه "من أعظم شخصيات الدهر كله."[(3)] وأن يقول فيه المؤرخ الشهير (توينبي): "إنه أعظم عقل جاد به الزمان والمكان." وإن كنا نعتقد –جازمين– أنه ما كان من الممكن أن تنجب ابن خلدون إلا ثقافة عربية إسلامية وتاريخ إسلامي، قياساً على مقولة (ت. س. اليوت): "ما كـان

---

* أستاذ التفسير والفكر الإسلامي في كلية الآداب/ جامعة البحرين. szarzour77 @yahoo.com

(1) ختم ابن خلدون مقدمته – التي أسماها بالكتاب الأول، وبالجزء الأول – بقوله: "قال مؤلف الكتاب عفـا الله عنه: أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسـة أشـهر، آخرهـا منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة. ثم نقحته بعد ذلك وهذبته، وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوله وشرطته. وما العلم إلا من عند الله العزيز الحكيم"، انظر:
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، القاهرة: دار الشعب، دون تاريخ، ص549.

(2) المغربي، عبد الغني. **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**. ترجمة: محمد الشريف بن والي حسـين، تـونس: الدار التونسية، 1987، ص7.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

من الممكن أن تخرج (فولتير) أو (نيتشه) إلا ثقافة مسيحية."[4] و(الاجتماع) الذي (أسسه) ووضع معالمه اجتماع – عام – عربي إسلامي في الاعتبار الأول.

ونحاول أن نقف في هذا البحث على روح الإصلاح ومحاولة (التجديد) التي تبدو لنا في ثقافة ابن خلدون، أو في حديثه عن السنن والمقاصد بوجه خاص، وما قد تومئ إليه هذه الثقافة من نزعة عقلية.

عد ابن خلدون ما جرى على المغرب من تبدل الدول والأعصار (انقلاباً) وأضاف إليه كذلك ما نزل به من "الطاعون الجارف... حتى كأن الخلق تبدلَ من أصله، وتحولَ العالم بأسره!" على حد قوله. وننقل هنا ما خطّه ابن خلدون بقلمه حول هذا الطاعون – الذي انتشر عام 749هـ/1348م، وذلك الانقلاب؛ لأننا سوف نركن إليه في حديثنا عن السنن، أو عن محور نظرية ابن خلدون، بعد قليل. قال رحمه الله: "... وأما لهذا العهد، وهو آخر المئة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدلت بالجملة... هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المئة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفل من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها. وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملةً فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث."[5]

---

(4) إليوت، ت.س. **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ترجمة: شكري محمد عياد، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1965، ص145.

(5) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص31.

أولاً: السنن محور نظرية ابن خلدون:

ثمة سؤالٌ يجول في الخاطر: ما الذي يحتاج إليه الخلق الجديد، والنشأة المستأنفة، والعالم المحدث؟

إن علينا أن نبحث عن الإجابة على هذا السؤال في (المحور) الذي دارت حوله نظرية ابن خلدون، أو بعبارة أخرى، إن هذه الإجابة لابد أن تكون في هذا المحور! لاسيما إذا ذكرنا أن العالم المحدث والخلق الجديد لم يكن نتيجة لانقلاب أحوال المغرب السياسية والاجتماعية وما سبقها من الطاعون الجارف وخلّفه وراءه من هذه الصورة المريعة فحسب، بل لما أضيف إلى هذه الأحوال –كذلك – من حروب الازدراد – أو الاسترداد كما دعاها الإسبان والأوروبيون –في الأندلس؛ إذ انتقص هذا الإقليم الذي شهد حضارة عربية إسلامية زاهية من أطرافه، حتى لم يبق فيه من وجود للعرب والمسلمين سوى في مملكة غرناطة الصغيرة، التي كتب عليها أن تسقط بعد ذلك في الثاني من كانون الثاني (يناير) سنة 1492م. وقد أشار ابن خلدون إلى هذا الانحسار والتراجع والخروج من إسبانيا حيث "كان الانفضاض والجلاء أيام تغلب النصرانية"[6] على حد قوله. ونضيف إلى هذه العوامل: سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية في المشرق عام 656هـ / 1258م، وما تبعه من دمار شامل!

فما الذي يحتاجه هذا العالم الجديد، عالم ما بعد النكبات في المشرق والمغرب، حتى لا يعيد سيرته السابقة التي أدت به إلى هذه النكبات والفواجع؟ أو حتى لا يكرر أخطاء السابقين التي كانت سبباً في هلاكهم، أو ما أصابهم من الانتقاص في الأموال والأنفس والثمرات؟ لاسيما إذا أضفنا إلى عامل السياسة، عالم الثقافة؛ إذ شاع الجبر والتواكل، وغابت (الإرادة)، بل النظر العقلي "حتى اتسع الخرق على الراقع" على حد قول الإمام الشاطبي. فقد تحدث الشاطبي –على سبيل المثال– "عما انتحله الباطنية في كتاب الله تعالى، من إخراجه عن ظاهره، وأن المقصود وراء هذا الظاهر! ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر، وإنما ينال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام." قال:

(6) المرجع السابق، ص531.

"واستنادهم – في جملة دعاويهم – إلى علم الحروف، وعلم النجوم. ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادعاه الباطنية، حتى آل ذلك إلى ما لا يعقل على حال!."[7] وقد كملت صورة هذا الذي لا يعقل بتعطيل العقل –بطبيعة الحال– وأعني به: شيوع التقليد، فامتنع (الاجتهاد) ونزلت أقوال الفقهاء منزلة النصوص الشرعية – الكتاب والسنة. وقد صور ابن خلدون هذه الحالة بقوله: "ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا من تقليد سواهم؛ لذهاب الاجتهاد؛ لصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده، باتصال الزمان، وافتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة. فأقيمت هذه المذاهب الأربعة على أصول الملة، وأُجري الخلاف بين المتمسكين بها، والآخذين بأحكامها، مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية."[8]

لا ريب في أنّ الحاجةَ كانت ماسةً لتأصيل التعامل مع السنن الجارية، أو لإعادة التعامل معها على نحو فاعل أو صحيح: السنن الاجتماعية، والسنن النفسية، وكذلك الكونية أو الطبيعية. ونعتقد أن هذا هو ما قام به ابن خلدون؛ إذ أدار مقدمته حول هذه السنن، وسائر ما يتصل بها من العلل والأسباب؛ أسباب قيام الدول وعلل سقوطها، وسنن العمران والاجتماع الإنساني. وقد لا يخرج عن هذا النطاق كذلك، ما حاول ابن خلدون أن ينهض به من إصلاح مناهج التأليف وطرق التربية والتعليم، التي عرضها في الباب السادس والأخير من مقدمته، وخصص لها فصولاً عدة وصفحات كثيرة.[9]

أما إرادة الإصلاح في حديثه – في نطاق السنن والأسباب– عن السياسة والدولة، فسوف يتضح بعد قليل، وإن كان هذا الحديث جاء أقرب إلى الوصف والتقرير. ومما

(7) الشاطبي. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، ص60.

(8) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص421.

(9) المرجع السابق، انظر الفصول35-43 من هذا الباب ص 497-510، وانظر سائر فصوله كذلك: 44-61 ص510-549.

يدل على هذا كله، أن رفض ابن خلدون كان قاطعاً وحاسماً لكل ما خـالف هـذه السنن، كما رفض في الوقت نفسه كل ما خالف سنن الطبيعة وقوانين المادة، أو مـا سماه: المجرى الطبيعي[10] والأمر الوجودي. بل ارتقى في التأكيد أو العناية بهذا الأمـر الثاني –الوجودي– إلى حد القول: "وقَل أن يكون الأمر الشـرعي مخالفـاً للأمـر الوجوديّ."[11] بل إنه (خرج) على (القانون الطبيعي) بعض هذه الشرعيات، بمعنى أنه رجعها إلى هذا القانون، ونفى عنها الصبغة الشرعية أو الدينية التي قد تظن. وأوضح مثالٍ على ذلك ما سماه العلماء الطب النبوي، وهو الذي عبر عنه ابن خلـدون بـ (الطب المنقول في الشرعيات)؛ إذ قال في الفصل الذي خصه بعلم الطب: "وللباديـة من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر علـى تجربـة قاصـرة علـى بعـض الأشخاص... وربما يصح منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج، وكان عند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون: كالحارث بن كلدة، وغيره." ثم قال: "والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس مـن الوحي في شيء. وإنما هو أمر كان عادياً للعرب، ووقع في ذكر أحوال النبي -صـلى الله عليه وسلم- من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلّة، لا من جهة أن ذلك النحو من العمل، فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعـث لتعريـف الطب ولا غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع، فقال: أنـتم أعلم بأمور دنياكم."

وأضاف ابن خلدون: "فلا ينبغي أن يحمل شيء مـن الطـب الـذي وقـع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع (أي أنه شريعة ودين)، فليس هناك مـا يدل عليه، إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم

---

(10) قال ابن خلدون: "ومن الأخبار المستحيلة ما نقله المسعودي – أيضاً – في تمثال الزرزور الذي بـ (رومة)؛ إذ تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة، حاملةً للزيتون، ومنه يتخذون زيتهم!. وانظر ما أبعد ذلـك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت!" انظر:
- ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص34.

(11) المرجع السابق، ص175.

النفع، وليس ذلك في الطب المزاجي، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية."[12] وهكذا خرج ابن خلدون بالطب النبوي من دائرة الطب الطبيعي أو المزاجي، وجعله في دائرة الطب النفسي أو الروحي. بعد أن صنفه في أعمال النبي العادية، وليس في هديه في الأحكام والتشريع.

إن السنن والأسباب ليست بعيدة عن ثقافة ابن خلدون، بل عن أساس هذه الثقافة ومنطلقها، وأعني القرآن الكريم الذي حفظه ووعاه منذ زمن بعيد. أما السنن الخارقة أو المعجزات فهي استثناء لا ينطلق منه ولا يقاس عليه، قال ابن خلدون: "والمعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يعترض بها."[13] وقال فيمن استشهد على مذهبه بالرجعة – رجعة الإمام الذي مات إلى الدنيا – بما وقع في القرآن الكريم من قصة أهل الكهف، والذي مر على قرية، وقتيل بني إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة التي أُمروا بذبحها. "ومثل ذلك من الخوارق التي وقعت على طريق المعجزة، ولا يصح الاستشهاد بها في غير مواضعها."[14] وقال في حساب الجمل: "إن دلالة الحروف على الأعداد ليست طبيعية ولا عقلية! وإنما هي بالتواضع والاصطلاح الذي يسمونه حساب الجمل. نعم إنه قديم مشهور، وقدم الاصطلاح لا يصير حجة."[15] وقال في كتاب الجَفْر الذي يروى عن جعفر الصادق: "إن هذا الكتاب لم تتصل روايته ولا عرف عينه، وإنما يظهر منه شواذٌ من الكلمات لا يصحبها دليل!"[16] في الوقت الذي لاحظ أن الحديث عن (الكرامات) والغيبيات كثر في دولة العبيديين. واللافت أنه بعد أن استعرض هذه الأحاديث التي تتحدث عن المهدي، وعقب بها بآراء (ونظريات) المتأخرين من الصوفية، وبـ "كلامهم عن الكشف وفيما وراء الحس،"[17] ثم بالحديث عن "الإمام المنتظر وهو من أهل البيت من ولد فاطمة،" قال: "والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك: أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود

(12) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص465.
(13) المرجع السابق، ص270.
(14) المرجع السابق، ص 178.
(15) المرجع السابق، ص299.
(16) المرجع السابق، ص301.
(17) المرجع السابق، ص290.

شوكة عصبية تظهره -المهدي- وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه."[18] بـل ذكر هذا أو نحوه في حق الأنبياء أنفسهم في سياق حديثه عن "أن الدعوة الدينية مـن غير عصبية لا تتم،" فقال: "وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، والله حكيم عليم."[19]

فالمهدي لن "يصلح الله به في ليلة"[20] ما صلح بعضه بالنبي الكريم عليه السلام في نحو ربع قرن. وما قام به النبي الكريم عليه السلام كان وفق السنن الإلهية التي وضعها الله تعالى للناس، وغني عن البيان أنّ ما وضعه الله للناس لا يجوز (سحبه) أو تعميمه على الله تعالى ذاته! وعبارة ابن خلدون السابقة: "إنما أجرى الله تعالى الأمور على مستقر العادة" معناها، أن على الأنبياء وغيرهم أن يعملوا وفق سنن الله تعالى في: الإصلاح، والتغيير، والنصر، ونحو ذلك، وليس معناها "أن الله في رأي ابن خلدون لا يفعل الأشياء إلا حسبما تقتضيها طبيعة الأشياء،"[21] كما قال علي الوردي!

لم نقصد هنا الحديث عن رفض ابن خلدون لكل ما هو خارج عن نطاق سنن الاجتماع الإنساني، وإلى عدم تصديقه إن كان في باب الروايات والأخبار، كما نص هو نفسه على ذلك في الصفحات الأولى من المقدمة،[22] ولكننا أردنا –فقط– أن نؤكد أن مسألة السنن هذه، تمثل فحوى نظرية ابن خلدون، بغض النظر عن الإسناد.

---

(18) المرجع السابق، ص294.

(19) المرجع السابق، ص301.

(20) المرجع السابق، ص286.

(21) الوردي، علي. **منطق ابن خلدون** في **ضوء حضارته وشخصيته**، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية، 1962. ص 96.

(22) قال ابن خلدون: "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة: أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل من الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه..." انظر:
- ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص35.

وتبقى الإشارة إلى أن حياة ابن خلدون السياسية والعامة، بالإضافة إلى أحـوال المغرب والأندلس والعالم الإسلامي التي ألمحنا إليها، أتاحت لابن خلدون أن يلحظ هذه السنن، وقد أخذت طريقها إلى أرض (الواقع)، فقام بدراستها والبناء عليها. ولم يكن ابن خلدون تنقصه شدة الملاحظة، وقوة التحليل، وبراعة النقد، وجـلاء البصـيرة. بالإضافة إلى أن سنن القرآن الكريم -التي ألمحنا إليها كذلك- قد حفلت ا قصـص القرآن الكريم في المقام الأول. أي أن القرآن الكريم عرض لها مـن خـلال (تـاريخ الاجتماع الإنساني) عبر العصور، أي: عرضاً (واقعياً)، أو عملياً إن صح التعبير. وقد شغلت هذه القصص، بطرائق عرضها المتعددة تبعاً للأغراض والسنن، ما يقرب مـن ثلث النص القرآني.

ويبدو لنا أن ابن خلدون أفاد من "منطق القرآن، وما نص عليه من (سـنن) في تاريخ الأقوام والشعوب أو تاريخ الاجتماع الإنساني في بلورة نظريته الاجتماعية، وفي الكثير من آرائه في الاقتصاد وحقول المعرفة، لاسيما بعد أن أضحى كـثير منـها -بدوره– (واقعاً) عايشه في عصره، وعاش بعضها هو في شخصه. وفحوى ذلك جميعه، أنّ ما قام به ابن خلدون، ولاسيما تحليله العميق (للواقع) ولأحداث التاريخ، ما كان له أن يكون خارج أوقات الركود! وليس من (سنن) التاريخ – فيما يبدو– أن يظهر المؤرخون العظام وفلاسفة التاريخ في زمن المد أو في أوقات الصعود.

وإذا كان ابن خلدون قد قام برصد (السنن) من خلال حركة التاريخ أو مجرياته وأحداثه فإنه قد فعل ذلك لأن (التاريخ) هو المعرض الطبيعي لهذه السنن. وهذا مـا حمله على تقديم القول في (منهج) تصحيح (وقائعه) واختبار أخباره؛ حتى تكون نتائج دراسته صحيحة. أما رسالة (المقدمة) فإ ا (مستقبلية). ولعلّ هذا هو ما أشار إليه ابن خلدون نفسه في الصفحات الأولى من مقدمته، وذلك في سياق حديثه عن (فضل علم التاريخ) حين قال: "فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء."[23]

---

(23) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص12.

وهذا هو محور مقدمة – أو نظرية – ابن خلدون. ولا نعتقد أن محور هذه النظرية هو (العصبية) كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الحصري (أبو خلـدون) بوصـفها – أي العصبية – تؤلف نظاماً تام التكوين في الاجتماع بوجه عام، وفي الاجتماع السياسي بوجه خاص. ولا نعتقد كذلك أن هذا المحور هو (الدولة)، كما قال طه حسين. ولا (البداوة والحضارة) وما يقع بينهما من صراع، كما ذهب إلى ذلك عالم الاجتمـاع علي الوردي؛[24] لأن حديث ابن خلدون عن هذه المحاور الثلاثة، إنما جاء في سـياق حديثه عن سنن الاجتماع أو العمران (الإنساني). أي أن هذه السنن انطوت على هذه المحاور جميعاً. ومن هنا، فإن لنا أن نقول: إن القضية المحورية في مقدمة ابن خلدون، أو أن (نظريته) هي السنن! ولنناقش مقولات هؤلاء النقاد في محاورها الثلاثة: الدولـة، والعصبية، والبداوة والحضارة.

1. الدولة:

لا ريب في أن حديث ابن خلدون عن (الدولة) شديد البروز، ولكن السبب يعود إلى أنّ (الدولة) – بحسب تحليل ابن خلدون وفي ضوء واقعه نفسه – هي التي تقـود الاجتماع والعمران، بل هي صورة هذا الاجتماع ذاته،[25] وقد وصف ابن خلـدون (الدولة والسلطان) بأ ا: "السوق الأعظم للعالم" قال: "ومنه مادة العمران،"[26] وربط (ولادة) الحضارة أو ظهورها واستقرارها بسيادة الدولة، فقال: "إن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفحالها."[27]

وقال -أيضاً- في التعبير عن مكانة الدولة بوجه عام، وعن مدى قـدر ا علـى التغيير (والإصلاح) بوجه خاص: "إن الناس تبع للسلطان وعلى دينه!" ومن الجـدير بالتنويه أن هذا القول جاء في سياق حديث ابن خلـدون عـن (أعـتى) الظـواهر

(24) الوردي. **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص75-76.
(25) الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص219.
(26) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص255.
(27) المرجع السابق، ص335.

الاجتماعية وأعصاها على التغيير، وأعني: اللغة واللسان. قال رحمه الله: "واعتِبر ذلك في ي عمر ﷺ عن بطانة الأعاجم. وقال: إ ا خِبٌ، أي: مكر وخديعة، فلما هجر الدين اللغات الأعجمية، وكان لسان القائمين بالدول الإسلامية عربياً، هجرت كلها في جميع ممالكها؛ لأن الناس تبعٌ للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب."[28]

وقال: "والدولة والسلطان سوق للعالم، تجلب إليه بضائع العلـوم والصـنائع، وتلتمس فيه ضوال الحِكَمِ، وتحدى إليه ركائب الروايات والأخبار، وما نفق فيها (أي في هذه السوق: الدولة والسلطان) نفق عند الكافة، فإن تنـزهت الدولة عن التعسف والميل والأفن (نقص العقل) والسفسفة، وسلكت النهج الأمم (البين)، ولم تجر عـن قصد السبيل نفق في سوقها الإبريز الخالص واللجين المصفى. وإن ذهبت مع الأغراض والحُقود، وماجت بسماسرة البغي والباطل نفق البهرج والزائف."[29]

ولهذا فإن في وسعنا أن نفهم من حديثه عن (الدولة) أنه في الحقيقة حديث عـن (الحاضر)، أو بعبارة أدق عن (اجتماع الحاضر)، وليس فقط عن جانب واحد مـن جوانب علم الاجتماع كما قال طه حسين، في مقابل حديثه عن (التاريخ) بوصـفه اجتماع السابقين. بل لعل ابن خلدون يشير –في هذا القول الأخير– إلى أن (الدولة) هي التي تتحكم أو تفسح ا ال لقراءة (التاريخ) نفسه علـى النحـو الـذي يريـد السلطان!؛ لأنه لا يروج عند الكافة، أي: عند العلماء والمؤرخين وسواهم (ا تمع)، من الروايات والأخبار إلا ما يريد، أو ما تشجع عليه الدولة على أقل تقدير.

ونشير -أخيراً- إلى أن طه حسين بنى على ما ذهب هو إليه، من أنّ (الدولة) هي محور نظرية ابن خلدون، وأنه "لا يجوز أن نمنح ابن خلدون لقب عالم اجتمـاعي أو نضعه في مصاف علماء الاجتماع الحديث؛ لأن موضوع الدولة أضيق من أن يصـلح موضوعاً لعلم الاجتماع!"[30] ولعل هذا منهج غريب في إصدار الأحكام.

(28) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص341.

(29) المرجع السابق، ص23.

(30) الوردي. **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص76.

2. العصبية:

أما حديث ابن خلدون عن (العصبية) فلا يعدو أن يكون وجهاً من وجوه حديثه عن (الدولة)، أو الوجه الآخر لها. وقد يكون له بعض الأثر في بعض آراء ابن خلدون. وقد فسر بالعصبية –على سبيل المثال– الحديث النبوي الشريف حول قرشية الأئمة، كما سنشير إلى ذلك في صفحات قادمة. ويمكن القول: إن ابن خلدون قد انفرد بالحديث عن هذا المصطلح، وباستخدامه على نطاق واسع في حديثه عن الدولة (الدول) العربية الإسلامية، وإن كان هذا المصطلح لم ينتقل إلى (الفقه السياسي الإسلامي) فيما يبدو. وربما كان لتعاقب (الأسر الحاكمة) في التاريخ العربي الإسلامي، أثر في بلورة هذا المصطلح في الفكر السياسي الخلدونيّ، لاسيما أن معظم صفحات المقدمة التي تناول فيها ابن خلدون الاقتصاد السياسي وتاريخ العلوم والتربية والتعليم. وغيرها، لا مدخل فيها للعصبية!

3. البداوة والحضارة:

أما ما ذهب إليه علي الوردي من أن "نظرية ابن خلدون تدور حول البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع"، فهو أقرب -من حيث المبدأ- من رأي كل من: ساطع الحصري، وطه حسين، لاسيما أن الوردي يضيف إلى ذلك أن للبداوة والحضارة جانبين: أحدهما سكونيّ (Static)، والثاني حركي (Dynamic) يقول: "فالجانب السكونيّ منها -أي نظرية البداوة والحضارة- يتمثل في تعيين خصائص البداوة والحضارة، وكيف تظهر هذه الخصائص في كل منهما على حدة. أما الجانب الحركي من النظرية فيتمثل في دراسة التفاعل والتصارع بين البداوة والحضارة، وما ينتج عن ذلك من ظواهر اجتماعية مختلفة."[(31)]

ونقول في التعقيب على هذا الرأي: إن البداوة والحضارة تشكلان (نسغَ) نظرية ابن خلدون حقيقةً؛ لأ ما تسريان في جميع جوانبها بعامة، كما أنّ ملاحظة جانبيها:

---

(31) الوردي. **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص76.

السكوني، والحركي أمر مهم ودقيق، ولكن إذا أضفنا إلى هذه الملاحظة أن الجانب الحركي المذكور أقرب إلى السير في اتجاه واحد دائم، وليس لوناً من ألوان الصراع كما يقول الوردي. بمعنى أن الحركة هي حركة تطور وانتقال من البداوة إلى الحضارة، وصولاً أو انتهاء، إلى الترف وغاية العمران، أمكننا القول: إن هذا التطور واحد من أهم السنن التي تحدث عنها ابن خلدون، بل هو السنة التي قادته إلى تعليل كافة ظواهر المجتمع، السياسية، والاقتصادية، والتربوية، والأخلاقية.

لقد جعل ابن خلدون الانتقال من (الضروري)، أو الترقي منه إلى (الحاجي)، ثم إلى الكماليّ، مقابلاً أو معادلاً للانتقال من (البداوة) إلى (الحضارة)، ثم للتدرج في سلم الحضارة حتى الوصول إلى الترف الذي يقول عنه ابن خلدون: "إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم، بل نقول (والكلام ما يزال لابن خلدون): إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد."[32] ولهذا عد ابن خلدون صناعة الغناء –على سبيل المثال– "آخر ما يحصل في العمران من الصنائع؛ لأنها كمالية في غير وظيفة من الوظائف إلا وظيفة الفراغ والفرح."[33]

وقد ذكّر ابن خلدون بهذه المقابلة أو الانتقال والتدرج في سياقات عدة، فقال: "قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه. وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي، وسابق عليه...."[34] وقد أوجز ذلك بقوله: "إن الحضارة غاية للبداوة."[35]

وهكذا فإن في وسعنا أن نسلك (البداوة والحضارة) في سلك السنن والأسباب التي نعتقد أنها محور نظرية ابن خلدون، وهذه السنة هي سنة الارتقاء والتطور. ولطالما تحدث ابن خلدون عن التطور والتغيير والتبدل "بتبدل الأعصار وتبدل الأيام..." وعن

(32) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص337
(33) المرجع السابق، ص388-389.
(34) المرجع السابق، ص111-112.
(35) المرجع السابق، ص334.

الأسباب والعلل، قال رحمه الله: "إن أحوال العالم والأمم، وعوائدهم ونحلهم، لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده."[36]

ثانياً: بين ابن خلدون والشاطبي:

الإمام أبو إسحاق الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي المتوفّى سنة 790هـ (1388م)، عاش ظروف ابن خلدون في الزمان والمكان، ويمكن عد (الإصلاح) الذي قام به، أو حاول التأسيس له في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة)، الصورة المقابلة أو المكملة للإصلاح الذي أسس له ابن خلدون في كتابه (المقدمة). وتعد مقاصد الشاطبي وسنن ابن خلدون محاولتين لإنعاش الذاكرة وإعادة عمل العقل، مقابل الركود الذي حدث في المشرق؛ واقتصر عمله على حفظ الذاكرة، بينما كانت المدرسة المغربية مجددة، سواءً أكان ذلك في تجديد التعامل مع (النص)، أم محاولة فهم (الواقع)، ومن ثَم في العلاقة التي تربط بين النص والواقع. ولقد انطلق الشاطبي من (النص)، فدعا إلى تجديد علم أصول الفقه، وإعادة تفسير النصوص في ضوء كليات الشريعة بوجه عام، وفي ضوء الضروريات الخمس منها بوجه خاص. في حين انطلق ابن خلدون من (الواقع) من خلال حديثه عن السنن، وما يرتبط بها من التاريخ والدولة وظواهر الاجتماع الإنساني وعلم العمران. علماً بأن حديث الشاطبي عن المقاصد، وعن فلسفة التشريع، وأسباب التكليف، خالطه الحديث عن السنن، حتى الطبيعية منها. كما أن تعويل ابن خلدون على المقاصد والكليات واضح في صفحات كثيرة من المقدمة، بل إنه حين تحدث -في الصفحات الأولى منها- عن العلم الجديد الذي هو مقْدمٌ على وضعه، وهو -كما سماه- "العمران البشري والاجتماع الإنساني"[37] قال: إن هذا العلم وجِد منه "مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم؛" أي:

(36) المرجع السابق، ص28.
(37) المرجع السابق، ص35.

حين يذكرون فوائد هذه العلوم ودواعيها، ويعللون أحكامها، أو كما نقـول اليـوم (فلسفتها) بوجه عام. وقد قال ابن خلدون في معرض حديثه عن بعض هذه العلـوم: "ومثل ما يذكره الفقهاء من تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصـد، في أن الزنـا مخلـط للأنساب، مفسد للنوع، وأن القتل أيضاً مفسد للنوع، وأن الظلـم مـؤذن بخـراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإ ا كلها مبنية على المحافظة على العمران."[38]

ولكن الذي يميز ابن خلدون عن الشاطبي في حديثه عن المقاصد، أو في الاسـتناد إليها والتعويل عليها، أن ابن خلدون وضع هذه المقاصد في السـياق التـاريخي، أي: الاجتماعي من حيث الظهور، كما أنه نقل بعض المحرمات في الشريعة مـن الحكـم الديني إلى الإطار الاقتصادي والاجتماعي، أو التمس لهذا التحريم علة اجتماعية تتصل بالعمران البشري، قال في هذا الإطار -الثاني- "واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلـك مـؤذِنٌ بانقطاع النوع البشري!" ثم قال: "وهي الحكمة العامة المراعـاة للشـرع في حفـظ مقاصده الضرورية الخمسة، من: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. ولما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانـت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهماً، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة أكثـر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر."[39]

وهذه المقاصد الخمسة تدعى بالضروريات، تليها الحاجيـات، وهـي كالتتمـة للضروريات، ثم التحسينيات، وهي كالتتمة للحاجيات، قال ابن خلدون: "ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكماليّ أو (التحسيني) وسابق عليـه."[40] إن ابـن خلدون لا يتحدث عن أنّ الضروري مقدمٌ -أي عند التعارض- على الحاجي، كمـا يقول علماء أصول الفقه، ولكنه يتحدث عنه من حيث كونه أسبق وأقدم في العمران

(38) المرجع السابق، ص36.

(39) المرجع السابق، ص257.

(40) المرجع السابق، ص112.

والاجتماع، على نحو ما أشرنا إليه قبل قليل عند الحديث عن البداوة والحضارة. بل إن هذا هو السياق نفسه الذي ذكر فيه ابن خلدون قوله هذا؛ لأنه أضاف بعده قائلاً: "ولأن الضروري أصلٌ، والكماليّ فرعٌ ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما؛ لأن أول مطالب الإنسان: الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة."[41]

بل إن ابن خلدون عول على هذا التقسيم وسحبه على الأسواق والأسعار، أي طبقه في المجال الاقتصادي، فقال: "اعلم أن الأسواق كلها تشتمل على حاجات الناس، فمنها: الضروري، وهي الأقوات من الحنطة وما في معناها: كالباقلا، والبصل، والثوم، وأشباهه. ومنها الحاجي والكماليّ مثل: الأُدم، والفواكه، والملابس، والماعون، والمراكب، وسائر المصانع والمباني. فإن استبحر المصر وكثر ساكنيه رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها. وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس."[42]

وتحدث الشاطبي عن (كليات الشريعة) وقال: "وأعني بالكُليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات" وقرّر أن هذه الكليات "مبنية إما على أصول عقلية، وإما على استقراء كلي من الشريعة، وكلاهما قطعي، فهذه الكليات قطعية."[43] ثم قال: "قد اتفقت الأمة، بل سائر الملل، على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل."[44] واللافت في هذا السياق أن الشاطبي يجعل المحافظة على هذه الضروريات الخمس ليس مما اتفقت عليه الأمة الإسلامية فحسب، بل مما اتفق عليه سائر أصحاب العقائد والملل، أي: أنها تمثل وضعاً إنسانياً يعبر عن مطالب جميع الأمم. يقابل هذا أو يكمله حديث ابن خلدون عن السنن، بوصفها سنن الاجتماع الإنساني. وهكذا فإنّ مقاصد كُل الأديان، يقابلها

(41) المرجع السابق، ص112.
(42) المرجع السابق، ص112.
(43) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص29-30.
(44) المرجع السابق، ج1، ص38.

سنن كل زمان ومكان. وهكذا يلتقي الشاطبي وابن خلدون في وضع الإسلام في بؤرة الإنسانية والعالمية، بعد وضع المسلمين في دائرة الاجتهاد والتجديد.

ويبقى نهوض المدرسة المغربية بهذا النوع من الاجتهاد والتجديد، أو تفردها به، يحتاج إلى تفسير وتعليل. وربما كانت (ثغورية) المغرب -إن صحت هذه التسمية- واحتكاكه الدائم بـ (الآخر) الثقافي والحضاري، لاسيما عبر الأندلس -في هذه المرحلة على الأقل- تفسر طرفاً من هذا النهوض أو التفرد.

ولم نقصد هنا الحديث عن (فلسفة) المقاصد عند الإمام الشاطبي، ولا عن دورها في فقه المصالح وتحقيق أغراض النصوص، ولكن أردنا -فقط- أن نربط بين الشاطبي وابن خلدون في مدرسة الاجتهاد: أحدهما في فقه النصوص، والثاني في فقه الواقع. مع الإشادة بحديث الشاطبي عن أن "الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول؛ لأنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، ولأنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق."[45] وقد نكون اليوم بحاجة إلى البحث في هذا الربط والإفادة من نتائجه في واقع حياة المسلمين، بحيث يمكنهم (الدخول) في عصر (مقاصد الشاطبي، وسنن ابن خلدون)، أو الانطلاق منه، والبناء عليه، والامتداد به. ولله الأمر من قبل ومن بعد.

ثالثاً: سنن ومقاصد في فكر ابن خلدون:

ونورد في هذا السياق ثلاثة شواهد تدل على النزعة العقلية والنقدية عند ابن خلدون:

1. بين الخلافة والمُلك:

لم ير ابن خلدون في (انقلاب) أو تحول (الخلافة إلى المُلك) في تاريخ صدر الإسلام منكراً من الفعل، بل رآه أمراً طبيعياً، وسنة من سنن الاجتماع، قال: "لأن

(45) المرجع السابق، ج2، ص27.

المُلك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه، والشارع حين ذم العصبية، وندب إلى اطراحها وتركها، فإنما مراده حيـث تكـون العصبية على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، أو يكون لأحد فخر ا أو حق على أحد، وكذلك الملك لما ذمه الشارع، لم يذم منه الغلبة بالحق، وقهر (حمل) الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل، وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات!"[46]

ثم تحدث مطولاً عن خطوات أو(مراحل) هذا التحول من عصر الخلافة الراشدة، إلى عصر الملك الأموي. ولم يفته في هذا الحديث أن يعرج على الفتنـة بـين علـي ومعاوية، وأن ينطلق في تحليلها من (العصبية) وتعدد الآراء أو الاجتهادات، قال: "ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية، وهي مقتضى العصبية، كان طـريقهم فيهـا الحـق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي، أو لإيثار باطـل، أو لاستشـعار حقد! كما قد يتوهمه متوهم، ويـ ع إليه ملحد. وإنما اختلف اجتـهادهم في الحـق، وسفه كُل واحد نظَر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه، وإن كان المصيب علياً، فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، إنما قصد الحق وأخطأ، والكـل كـانوا في مقاصدهم على حق."[47]

وجاء في آواخر حديثه قوله: "فقد رأيت كيف سار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق."[48] وفحوى ذلك أن ابن خلدون لا يقِر فقط بمبدأ تطور (شكل) الحكم و(الدولة)، بل يؤصل له كذلك. أمـا الأمر المهم والثابت عنده فهو (المضمون) أو تحري منهاج الحق، وإن شـئت قلـت: تحقيق العدل والمساواة، ونفي الظلم الذي طالما تحدث عنه في كتابه. وقد خـتم ابـن خلدون هذا الفصل بقوله: "فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بـدون الملـك أولاً، ثم

(46) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص180-181.
(47) المرجع السابق، ص183.
(48) المرجع السابق، ص186.

التبست معانيهما أو اختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته عن عصبية الخلافة. والله مقدر الليل والنهار، وهو الواحد القهار."[49]

2. النسب القرشي:

وقبل مسألة تحول الخلافة إلى الملك وبعدها، كان لابن خلدون رأي مغاير لرأي جمهور الفقهاء في اشتراط النسب القرشي في الخليفة أو الإمام؛ إذ ربط هذا الاشتراط، المستند إلى بعض الأحاديث النبوية الصحيحة بكون قريش "عصبة مضر، وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وأن لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية، والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم! فلو جعل الأمر في سواهم، لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم."[50]

وقد مهد ابن خلدون لرأيه هذا بقوله: "إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحِكَم تشتمل عليها وتشرع لأجلها." ثم قال: "ونحن إذا سبرنا وقسمنا لم نجدها، أي: المصلحة والحكمة، إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة."

وقد استبعد أن تكون الحكمة في التبرك بوصلة النبي ﷺ؛ لأن التبرك ليس من المقاصد الشرعية، "وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك به حاصلاً،"[51] ولكن التبرك ليس علة أو مقصداً شرعياً تناط به الأحكام. (والسبر والتقسيم) المشار إليه من مصطلحات علماء (أصول الفقه) في مبحث القياس، يعنون به استعراض الأوصاف المناسبة للحكم؛ من أجل الوقوف على الوصف الذي هو علة الحكم، أو يناط به؛ من أجل تعديته إلى الواقعة الجديدة، إذا كانت العلة موجودة فيها. والعلة في اشتراط القرشية، هي: (العصبية التي تكون بها الحماية)، وليست التبرك أو نحوه.

---

(49) المرجع السابق، ص186.
(50) المرجع السابق، ص174
(51) المرجع السابق، ص174

ولهذا قال ابن خلدون بعد ذلك: "فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع، بما كان لهم من العصبية والغلبة، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليه، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، أي جعلنا هذه العلة تطرد أي تعم. وهذا -أيضاً- من عبارات الأصوليين، وهي وجود العصبية. فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها؛ ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية."[52]

وهكذا يصبح الشرط عند ابن خلدون: العصبية، أو يصبح الحكم: اشتراط العصبية بما يناسب كل عصر، والإسلام لجميع العصور، سواءً أكانت هذه العصبية قبيلة أم حزباً يتمتع بقوة الأغلبية، أم أي هيئة تحقق الاستقرار والتماسك الاجتماعي.

قال ابن خلدون معقباً بالحديث عن عصره هو: "وإنما يخص لهذا العهد: كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة."[53] مع الإشارة إلى أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، بحسب عنوان الفصل الذي عقده ابن خلدون لبيان ما يعنيه بالعصبية، والذي استهله بقوله: "وذلك أن صلة الرحم طبيعيٌ في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها: النعرةُ على ذوي القربة والأرحام أن ينالهم ضيمٌ، أو تصيبهم هلكة."[54] ويبقى الأمر مفتوحاً لكل ما في هذا المعنى، سواء في ذوي القربى، أو سواهم، فقد عد ابن خلدون من هذا الباب (الولاء والحلف)على سبيل المثال.

كما عد التنازع بين العصبيات المتعددة من سنة المدافعة،[55] التي نص عليها قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ.﴾ (البقرة:251)

(52) المرجع السابق، ص175.
(53) المرجع السابق، ص175.
(54) المرجع السابق، ص117.
(55) المرجع السابق، ص126.

3. الترف:

تحدث ابن خلدون عن(الترف) في مواضع كثيرة من المقدمة، وعقد لـه بعـض الفصول الخاصة، منها الفصل الذي يحمل عنوان: (في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد با د وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم.)[56] كما تحـدث عنه بإسهاب في (فصل أن الحضارة غاية العمران و اية لعمره وأ ا مؤذنة بفسـاده.) ومما جاء في الفصل السابق قوله: "... وأيضاً: فالترف مفسد للخلق؛ مما يحصـل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها.. فتذهب منه خلال الخير الـتي كانـت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فيكون علامـة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته إلخ."[57]

وبعد أن صور فساد ا تمع إلى حد أن "يموج بحر المدينة بالسـفلة مـن أهـل الأخلاق الذميمة.. ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدا م ممـن أهمـل عـن التأديب، وغلب عليه خلق الجواري!" قال: "وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرا ا وانقراضها. وهو معنى قوله تعالى: ﴿وإِذَا أَردنا أَنْ نهلِك قَريةً أَمرنـا مترفِيهـا فَفَسقُوا فِيها فَحق علَيها الْقَولُ فَدمرناها تدمِيراً.﴾(الإسراء:16)"[58]

وقال في موضع ثالث في فصل (في أن من علامات الملك: التنـافس في الخـلال الحميدة، وبالعكس): "وبالعكس من ذلك: إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسـية منهم جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سـواهم؛ ليكون نعياً عليهم في سلب ما كان الله قد آتاهم من الملك، وجعل في أيديهم من الخير ﴿وإِذَا أَردنا أَنْ نهلِك قَريةً...﴾ (الإسراء:16)، ثم قال: "واستقرئ ذلك، وتتبعـه في

(56) المرجع السابق، ص150-152.
(57) المرجع السابق، ص334-339.
(58) المرجع السابق، ص336.

الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه، ﴿وربك يخلُـق مـا يشـاءُ ويختـار.﴾ (القصص:68)"[59]

وربط بين الترف وفكرته (الأثيرة): العصبية، من حيث تأثيرها السلبي فيها حـتى تنقرض، أي: العصبية، وما يتبع ذلك من التواري أو السقوط، قال: "وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء، فضلاً عن الملك، فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي ا التغلب، وإذا انقرضت العصبية قَصر القبيل عن المدافعة والحماية، فضلاً عن المطالبة! والتهمتهم الأمم سواهم."[60] وتحسن الإشـارة هنا إلى أن ابن خلدون في فصل (أن الحضارة غاية العمران) ربط بين كثـرة التـرف ومفاسد الحضارة، وجعل من هذه المفاسد: الا ماك في الشهوات، والاسترسال فيها، فيقع التفنن في شهوات البطن، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج، فيفضي بذلك إلى فساد النوع."[61]

إن ابن خلدون يتحدث بوضوح عن الحضارة حين تدخل مرحلتـها الأخـيرة، مرحلة الغرائز، وفقاً لقانون أو سنة الصعود والهبوط في الحضارات عبر عصور التاريخ. بل إن ابن خلدون يتابع في هذا الفصل الحديث عمن "لا يقدر على مباشرة حياتـه"، بمعنى لا يعمل، أو أنه لا يعدو أن يكون (مستهلكاً) غير منتج، "إما عجزاً؛ لما حصل له من الدعة، أو ترفعاً، لما حصل له من المَربى في النعيم والترف... ثم هو فاسد -أيضاً- في دينه غالباً بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوثت به النفس في ملكا ا..."

ثم يطلق حكمه –أو حكمته– فيقول: "وإذا فسد الإنسان في قدرته، ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته، وصار مسخاً على الحقيقة."[62]

(59) المرجع السابق، ص130.
(60) المرجع السابق، ص127.
(61) المرجع السابق، ص336.
(62) المرجع السابق، ص337.

خاتمة:

حاول هذا البحث البرهنة على أن النظرية، التي دارت حولها مقدمة ابن خلدون، هي السنن الاجتماعية في المقام الأول، وكذلك السنن النفسية والكونية أو الطبيعـة. ولهذا رفض ابن خلدون ما خالف هذه السنن، أو ما سماه (المجرى الطبيعي)، و(الأمـر الوجودي). وبناء على هذا، فرسالة ابن خلدون رسالة إصلاحية مستقبلية؛ لأن التعامل الصحيح مع السنن يتيح فهم الحاضر، والتخطيط أو التنظير لبناء المستقبل.

وأشار البحث إلى أن (سنة الارتقاء والتطور)، هي التي قادت ابن خلدون- مـن بين سائر السنن- إلى تعليل كافة ظواهر المجتمع السياسـة والاقتصـادية والتربويـة والأخلاقية.

وقد ركّز البحث على مدى استجابة ابن خلدون للواقع، ولتحديات العصر الـتي اتسمت بالتسارع الفكري الباطني، وشيوع الجبر والتقليد؛ لذلك فهو أكد أن السـنن الخارقة- أو المعجزات- استثناء لا ينطلق منه، ولا يقاس عليه، وعلى أن الدعوة- أي دعوة دينية أو غيرها- من غير (عصبة) لا تتم. وقد التمس للمحرمات في الشريعة علة (اجتماعية) تتصل بالعمران البشري، والتقى هنا- وفي بعض المساحات الأخرى- مع الإمام الشاطبي، حتى أمكننا القول: إن ابن خلدون انطلق من فقه الواقع، والشـاطبي انطلق من فقه النصوص.

ولعل من أبرز النتائج التي انتهى إليها البحث مايأتي:

1. علمنا من حديث ابن خلدون عن تحول الخلافة إلى الملك، ورأيه في أن هـذا (الانقلاب) أمر طبيعي، أنّ الأمر في شأن (الفقه) السياسي- أو بوجه عـام- لـيس بالصورة والأشكال أو حتى المصطلحات، ولكن بالمقاصد والمصالح. وربما كان علينا، في ضوء هذا الحديث، ومن خلال فقه الواقع الذي أعلى ابن خلدون من شـأنه، أن نرفع اليوم شعار: وحدة الأمة وتعدد الدول، ثم نتدرج، أو نترقى في تحقيق الوحـدة الثقافية والتربوية والاقتصادية وغيرها.

2. أعاد ابن خلدون -بعد جمود علم الكلام- الاعتبار الشديد للعقل والنظـر العقلي، من منطلق أن "الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول؛ لأ ا لو نافتها لم تكـن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره..." على حد قول معاصره الإمام الشـاطبي. ومن منطلق أن العقل والنظر العقلي قدر مشترك بين جميع الأمم، كمـا قـال ابـن خلدون. وأن هذا المنطلق يتجاوز عقدة المركزية أو التفوق لدى بعض الشـعوب، إلى جانب حديث ابن خلدون عن سنة التداول. فإن هذا يجعلنا ننظـر باسـتخفاف إلى شعارات العولمة، وصدام الحضارات، و اية التاريخ!

3. أبرز هذا البحث مدى الحاجة إلى (علم كلام جديد)، من منطلق أن علـم الكلام القديم، بوصفه علماً- عقلياً- دفاعياً، أجاب عن تساؤلات، ورد على شبهات، ربما لم يعد معظمها قائماً الآن، في حين جدت تساؤلات وحاجات وقضايا جديدة.

4. لا بد لمدرسة الاجتهاد والتجديد المعاصرة، أن تجمع بين (مقاصد) الشـاطبي و(سنن) ابن خلدون. وربما كان في بعض الأصول، التي نادي ا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، رحمه الله، قبل أكثر من قرن ما يشير إلى هذا، أو ما يدل على أنه أفاد من التراث الخلدوني، حين عد من هذه الأصول: النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقـديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والبعد عن التكفير، والاعتبار بسنن الله تعـالى في الخلق.[63] فها هو -رحمه الله- يقول: ثم إن الإسلام لم يتخذ من خوارق العادات دليلاً على أن الحق لغير الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، ولم ترد فيه كلمة واحدة تشير إلى أن الداعين إليه يمكِنهم أن يغيروا شيئاً من سنة الله في الخليقة، ولا حاجة إلى بيـان ذلك، فهو أشهر من أن يحتاج إلى تعريف."[64]

- ومن أهم التوصيات أو التساؤلات التي يثيرها البحث: ضرورة الوقوف علـى الأسباب العلمية، والظروف التاريخية- السياسية، وغيرها- التي جعلت كـثيراً مـن

---

(63) عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم: محمـد عمـارة، القـاهرة: دار الشروق، ط1: 1993م، ج3، 301-304.

(64) المرجع السابق، ج3، 299.

العلماء، ومنهم العلامة ابن خلدون، يعدون المذهب الأشعري في العقيدة وعلم الكلام، مذهب أهل السنة، فضلاً عن أثر هذا المذهب في فكر ابن خلدون نفسه، وفي نقده- ربما- للفلسفة، وفي تطور العلم والمعرفة في العالم الإسلامي.

وأعتقد أن نشأة المذهب الأشعري، وتطوره، واستقراره، والظروف التي تقلّبـت على بغداد بين حكم بني بويه والسلاجقة، والإصلاح الثقافيّ الذي ض بـه (نظـام الملك)، إلى جانب ما أشرنا إليه من سيادة المذهب الأشعري، يحتاج هـذا كلـه إلى مجموعة من البحوث، تضمها ندوة علمية متخصصة.

التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدونيّ

عبد الرحمن العضراوي*

المقدمة:

حقق الاجتهاد التجديدي الإبداعي في الغرب الإسلامي نقلة معرفية ومنهجية عقلانية، ذات صبغة علمية فائقة الجدية والاستكشافية، تمثلت في مجهودي: أبي إسحاق الشاطبي، وعبد الرحمن بن خلدون، إبان القرن الثامن الهجري، اللذين أبرزا محورية النظر المقاصدي في المعرفة الإسلامية، وبالأخص في مجالي: الفقه، والتاريخ، من خلال مقصدين:

الأول: تنقية فقه التدين من البدع التي استشرت في نسيج الأمة، فأرخت ظلالاً قاتمة على الفعل التكليفي، وأركسته في مهاوي التقليد والتعصب والجمود.

الثاني: تطهير العقل المسلم من المعلومات الزائفة التي كبلته عن فقه سنن الله تعالى في الأنفس والآفاق، فكانت النتيجة الوقوع في علل كثيرة أنهكته وأتعبته في متابعة عطائه الحضاري المتألق.

ويدل مفهوم التنقية والتطهير على المسعى البنائي للإصلاح، الذي يقصد تعزيز وحدة الأمة التي لن تتحقق إلا بقيام دولة مركزية[1] منطلقها الشرع وأداتها فقه المصالح وفقه سنن العمران.

---

* دكتوراه الدولة، تخصص مقاصد الشريعة وأصول الفقه، أستاذ مقاصد الشريعة والفكر الإسلامي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، المغرب. abououajih08@yahoo.fr

(1) يستخلص مفهوم الدولة في هذا السياق من تطور الفعل السياسي الإسلامي والجهود التنظيرية له في السياسة الشرعية، ومنها الأدب السياسي السلطاني؛ وذلك لتأكيد أن المفاهيم لا تنشأ في فراغ، وإنما لها ارتباط جذري بمجالها الحضاري التداولي الذي تحكمه سياقات حضارية ووقائع وأحداث خاصة.

وقد تساوى مشروع الشاطبي، ومشروع ابن خلدون في افتقاد الآلة المفعلة لهما، الموصلة لتحقيق مقاصدهما، المحركة لسكونية العقل المسلم، ودفعه للمساءلة عن موقعه الديني والحضاري؛ وذلك بسبب الواقع السياسي المريض الذي عاشا فيه، وامتدت آثاره في إنضاج عوامل سقوط الأندلس بيد النصارى، واستمرار التآكل الداخلي، في غرب المسلمين وشرقهم، الذي هيأ نجاح الهيمنة التوسعية للغرب المسيحي في المغرب الإسلامي ومشرقه طيلة القرنين الميلاديين: التاسع عشر، والعشرين.

ولم يفَكر في دراسة التطبيق المقاصدي عند ابن خلدون من خلال منهجه في تأسيس نظريته حول العمران البشري؛ لأن مشروعه الفكري لم يكتب له عقب، أو لأنه يمثل المعاصرة في التراث، أو لأنه ابتكر فكراً أصيلاً في زمن بداية أفول شمس العلم التي سطعت على فكر المسلمين. وإنما فُكر فيها بغية النظر في تجربة تأويلية، تنحصر زماناً في القرن الثامن الهجري، وتنحو موضوعاً نحو البرهنة القطعية بتحكيم البصيرة، والسبر بمعيار الحكمة لطبائع العمران البشري؛ أي: معرفة قوانين التاريخ والاجتماع البشريين، وكيفيات تنـزيلها في تاريخ الإنسان عامة، وتاريخ المسلمين خاصة؛ وذلك بقصد استكشاف أهمية الآلية المقاصدية في تنوير العقل المسلم، وجعله يستهدف البحث عن سنن الله تعالى: الاجتماعية، والكونية، التي تتحرك بها النوازل الإنسانية في ترابطها المعرفي بين الكلي والجزئي، وفي سياقها الحضاري الشامل، وصولاً إلى التفاعل الشرعي الحي والعملي مع تلك السنن.

اجتهد ابن خلدون في بناء وعي تاريخي جديد يستمد أصوله المعرفية والمنهجية من الاستنطاق العميق للقرآن الكريم، ومن القراءة العلمية للماضي قراءةً تنتقد المنهج الإخباري بناء على التعليل المنطقي، ثم التفسير الفلسفي لأحداث التاريخ، ليس لاستخلاص العبر فقط، وإنما لصياغة نموذج تحليلي يجمع بين قراءة الواقع البشري والتطورات الفكرية للإنسان. وفي سياق جمعه بين القراءتين عمل على تطبيق الآلية المقاصدية في منهجه التحليلي، وإن لم يشر في مقدمته إلى تعريف المقاصد الشرعية واتصالها أو انفصالها عن أصول الفقه.

وتتم مقاربة هذه الدراسة من خلال ثلاثة محاور:

الأول: مفهوم التطبيق المقاصدي عند ابن خلدون.

الثاني: منهج نظرية ابن خلدون حول العمران البشري.

الثالث: تجليات التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدونيّ.

ومن النتائج المنتظرة لهذه الدراسة تحديد بعض معالم نظرية المقاصد عند ابن خلدون من جهتين:

- جهة معرفية، ببيان مرجعية ابن خلدون المقاصدية، وعلاقة المقاصد بالتاريخ، وإعماله لمفاهيم النظر المَصلحي، وتطبيقه لمنظور الرؤية المقاصدية والعقل المصلحي، والاستقراء، والتعليل، وملاحظة علاقة الأسباب بمسبباتها.

- جهة منهجية، ببيان التفعيل المنهجي للمقاصد الشرعية في تفسير التاريخ، وقوانين الاجتماع البشري، وعلاقة المجتمع بالدولة، ومفاعيل السياسة، والقدرة التحليلية الاستنباطية التي يمكن للمنهج المقاصدي أن يسهم بها في الدراسات التاريخية وتعلقاتها الاجتماعية والسياسية.

أولاً: مفهوم التطبيق المقاصدي عند ابن خلدون:

المراد بالتطبيق المقاصدي عند ابن خلدون الإعمال الجيد للمنهج المقاصدي في تفسير نظريته حول العمران البشري، باعتبار أن المنهج المقاصدي قاعدة علمية تستوعب نظرية الغايات المصلحية التي جاءت الشريعة لتحقيقها في أفعال العباد بالجلب أو الدفع. فالمقاصد الشرعية في هذه النظرية لا يمكن حصرها في كونها مجرد تعليل للأحكام الشرعية فحسب، بل مفتاحاً للتحكم في عالم الشهادة بما تشكّله من مرجعية للاختيارات الحضارية والمجتمعية، التي من شأنها تحريك الأمة نحو العلو والتغيير المرشدين بالبلاغ الرباني، فالمنهج المقاصدي: "لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلاً،

فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سالفة، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة."[2] وهذا التركيب قياس شمولي مصلحي"فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام؛ إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع التي تنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة، ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب، وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا- ملتزمين بتلك المقاصد- أن نوسع صور التدين أضعافاً مضاعفة."[3] وبهذا يتبين مفهوم التطبيق المقاصدي، عند ابن خلدون، بأنه مفهوم عملي يتحدد في التوظيف العلمي والتنزيل السليم للمصالح الشرعية، العامة والخاصة، الأصلية والتبعية، القطعية والظنية، في نظريته حول العمران البشري؛ ذلك أنه حمل للمجتمع على مقتضى النظرين: الشرعي، والعقلي في جلبهما للمصالح ودفعهما للمضار.

ويستدعي الحديث عن التطبيق المقاصدي عند ابن خلدون النظر في قضيتين معرفيتين: تتحدد الأولى في مرجعية ابن خلدون المقاصدية، وأما الثانية فتتعلق بعلاقة المقاصد بالتاريخ.

القضية الأولى: مرجعية ابن خلدون المقاصدية:

والمراد بالمرجعية المقاصدية المصادر المعرفية التي استمد منها ابن خلدون فكرة المقاصد، فشكلت لديه نسقاً مقاصدياً ذا ترابط منطقي متكامل يعتمده في كتابته التاريخية، فصار لحمة الكتاب الروحية التي تربط بين أقسامه، وتطبعه بسمة مقصدية في ميدان الأخبار غير الشرعية؛ ميدان فَن التاريخ. ويمكن تلخيص تلك المصادر المعرفية في أصلين:

الأصل الأول: هو الوحي والتفسير الموضوعي؛ فالتفسير الموضوعي قيام بتدبر قرآني، وتبصر حكيم، وتفسير علمي "لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو

(2) الترابي، حسن. **تجديد الفكر الإسلامي**، ط1، المغرب: دار القرافي للنشر والتوزيع، ص42.
(3) المرجع السابق، ص42.

الاجتماعية أو الكونية، فيبين ويبحث ويدرس -مثلاً- عقيدة التوحيد في القرآن، أو يبحث عن النبوة في القرآن، أو عن المذهب الاقتصادي في القرآن، أو عن سنن التاريخ في القرآن، أو عن السماوات والأرض في القرآن، وهكذا. ويستهدف التفسير التوحيدي الموضوعي، من القيام بهذه الدراسات، تحديد موقف نظري للقرآن الكريم، ومن ثَم للرسالة الإسلامية عن ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون."[(4)]
وبهذا يعد التفسير الموضوعي أداة موصلة إلى استكشاف آفاق الرؤية المقاصدية الشرعية من حيث إنه: "عملية حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له، وليست استجابة سلبية فحسب، بل استجابة فعالة، وتوظيفاً هادفاً للنص القرآني في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى."[(5)] ويتم هذا العمل الحواري والاستنطاقي بدءاً من النظر في واقع الحياة الإنسانية، وما تراكم فيه من معطيات بشرية نظرية وعملية، وانتهاءً بالنظر في الوحي الإلهي ومقاصده الربانية الدائرة حول حفظ الإنسان وإصلاحه وتزكيته. وتفاعلية النظرين تثمر اكتشاف السنن والقوانين التي يقوم عليها الوجود الكوني والإنسانيّ؛ ومنها القوانين الاجتماعية والتاريخية التي تستوعب نتيجة الفعل الإنسانيّ وسعيه وجهده في تطبيق برنامج الاستخلاف الأرضي.

ومما يدل على أن ابن خلدون كان مفسراً موضوعياً مهتماً بالقوانين الاجتماعية، هو "ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيناً، وسنة رسوله، عليه السلام، حيناً آخر، وأقوال ومعطيات صحابته الكرام حيناً، التي طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره، وجعل استدلالاته أكثر حجيةً وصواباً وإقناعاً."[(6)] فهو بحكم التدبر في الوحي الإلهي، ثم استفادته من الاستقراء للواقع الإنسانيّ الحي، خلُص إلى نظرة استقرائية، بهدف الوصول إلى قوانين العمران البشري وأحكامه ومبادئه، وصياغتها

(4) الصدر، محمد باقر. **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، تقديم جلال الدين علي الصغير، ط1، بيروت: الدار العالمية، 1409هـ/ 1989م، ص21.
(5) المرجع السابق، ص27.
(6) خليل، عماد الدين. **ابن خلدون إسلامياً**، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي 1405هـ-1985م، ص50. وانظر فيه -أيضاً- أمثلة لتلك الاستشهادات القرآنية التي استعرضها المؤلف مشيراً إلى المواضيع المرتبطة بها، ص50-57.

صياغة علمية مبرهن عليها، من شأنها تفسير التحولات الإنسانية، وفهمها في علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالأشياء والكون، وعلاقة الإنسان بالله عز وجل.

وتتأكد نظرته الموضوعية بمميزات أخرى تميزت بها صناعة مقدمته التعبيرية، وهي الوحدة السياقية والانسجام التناسبي، والترابطية الحاصلة بين فصول مقدمته، والمقاطع القرآنية الشريفة التي يختم بها الفصول أو تدخل في ثناياها.(7) وهذا البناء التركيبي الدلالي، المراعي للمجال التداولي الإسلامي، ينفي زعم بعض الدارسين المحدثين الذين لا يحكّمون الرؤية الإسلامية في قراءتهم التحليلية لابن خلدون، فينعتونه بالمادي والوضعي؛ تأثراً منهم بالمنهج المادي الوضعي الذي ظهر في أوروبا، واعتقاداً منهم أن تفسيراته العلمية لا تمت إلى المنهج الإسلامي بصلة.(8) وهذه تهم لا أساس إبستمولوجياً قوياً لها، وهي تهم باردة تتكسر أمام معرفة أصول فكره المقاصدية المؤسسة على التعليل العلمي والتفسير الموضوعي البارز في تنويعات فصول مقدمته، ولو فُهمت هذه الأصول المعرفية لما استكثر على ابن خلدون اجتهاده في كشف منطق التاريخ، وصياغة قوانين للاجتماع الإنسانيّ والعمران البشري، ولتم اعتبار تجربته التأويلية قبساً بسيطاً، مما تكشف عنه مقاصد الوحي من الدعوة للتدبر العلمي للظواهر البشرية والكونية، واستخلاص قواعد اشتغالها، وتفسيرها.

أما الأصل الثاني: فهو الحس والتجربة. فمن المعروف في القواعد الشرعية أن الأدلة العقلية مركبة على الأدلة السمعية؛ لأن العقل ليس بشارع، لكنه إنْ كشف

---

(7) المرجع السابق، ص 56-57-58. وانظر أيضاً:
- خليل، عماد الدين. **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ط4، بغداد: مكتبة 30تموز، 1986م، في دراسته للواقعة التاريخية والمسألة الحضارية وسقوط الدول والحضارات، ص95 وما بعدها.

(8) حميش، سالم. الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ، **مجلة الاجتهاد**، ع22، س6، 1414هـ-1994م، ص114؛ إذ يقول: "أما إذا أعدنا الخطاب التاريخي الخلدونيّ إلى مادته العلمية، وخلّصناه من حلقاته الوثوقية البارزة، فإنه قد يكتسي في العمق مع وجود فوارق، خاصيات ثلاث: المادية، والوضعية، والدائرية." إن بحث ابن خلدون طبائع الأمور وأسبابها وعللها وقوانينها الداخلية، ثم تحليله للظواهر المجتمعية والمؤسسات من حيث الطبيعة والعمران البشري، لا يجعل منه مفكراً مادياً ووضعياً بالمرجعية الغربية للتفكير المادي والوضعي؛ وذلك لأن بحثه في العلل والظواهر غير مستقل مطلقاً عن توظيفه لتكامل النظر الشرعي والعقلي للموجودات وفلسفتها.

بالاستنباط عن مقصود شرعي لم يشهد له نص جزئي معين، وإنما شهد لـه مجمـوع نصوص شرعية، وكان موافقاً للإنسان في جلب المصالح ودفع المفاسد، فهو مـأمور شرعاً بحفظه والعمل به. وعلى هذا فإن من وسائل الإدراك العقلي للمقاصد الشرعية؛ الحس والتجربة اللذان لا يخالف المستنبط بهما ما يقصده الشرع بشهادة أدلـة كليـة وجزئية منه. وموافقةُ استنباطات الحس والتجربة لاستنباطات تصفح أدلـة الشـريعة الكلية والجزئية، هي لب منهج ابن خلدون.

وقد شكّل اعتماد الحس والتجربة في التفسير التاريخي قوام منهج ابـن خلـدون الذي ينقسم -حسب عبد الواحد وافي- إلى مرحلتين: "تتمثل أولاهما في ملاحظـات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع، أو بعبارة أخرى تتمثل في جميـع المـواد الأوليـة لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ. وتتمثل الأخرى في عمليات عقليـة يجريها على هذه المواد الأولية، ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه مـن هـذا العلم، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين."[(9)] فهاتان المرحلتـان تشيران: "إلى ما هو ثابت في الموقف المعرفي الخلدونيّ، وهو أنّ بين الطبيعـة الماديـة والتصورات الذهنية يوجد عالم وسيط، عالم الحوادث الفعلية، أو بعبارة أخرى بـين الحس والنظر يوجد العقل التجريبي، بحيث يكون المنطق النافع الصحيح هو ما ينـتج ويتمخض عن ذلك العقل التجريبي،"[(10)] فهو المنطـق العلمـي الكاشـف لوحـدة الموجودات المتجلية في الانتظام الموجود في الطبيعة والتناسب بين عناصـرها، بحيـث يسهل على العقل التجريبي اكتشاف العلل والقوانين الجامعة بينها.

إن وعي ابن خلدون بمقاصد العقل التجريبي جعله باحثاً متمرساً عن تطبيقـات مقومات الفكر البرهاني، بالعمل على استقراء الظواهر الاجتماعية بالملاحظة، وبتصفح أحوالها بالمشاهدة، وبتمييز خواصها بالتجربة والمقارنة؛ للتوصـل إلى قـوانين كليـة تنظمها. وفي بحثه عن هذه القوانين توصل إلى استنباط مقاصد شرعية عديدة تمثل سنناً

(9) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط3، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعـة والنشر، دون تاريخ، ج1، ص203.

(10) العروي، عبد الله. **مفهوم العقل**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996م، ص199

تاريخية، وقواعد اجتماعية متناسقة ومرتبطة -كما يقول محمد باقر الصدر-: "ارتباطاً عضوياً شديداً بكتاب الله، بوصفه كتاب هدى، وبوصفه إخراجاً للناس من الظلمات إلى النور؛ لأن الجانب العملي من هذه العملية؛ أي الجانب البشري والتطبيقي من هذه العملية يخضع لسنن التاريخ، فلا بد إذن من أن يكون للقـرآن الكـريم تصـورات وعطاءات في هذا ا ال لتكوين إطار عام للنظرة القرآنية والإسـلامية عـن سـنن التاريخ."[11] ومن المقاصد السنن قوله: "فصلٌ في أن الدولة العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلُها الدين: إما من نبوة، أو دعوة حق." ويشرح هذا بقولـه: "وذلـك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبـة. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة الله من إقامة دينه. قال تعالى:﴿لَو أَنفَقْت مـا فِي الأَرضِ جمِيعاً ما أَلفَت بين قُلُوبِهِم.﴾ (الأنفـال :63) وسِـره أن القلـوب إذا تداعت إلى الأهواء والباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشـا الخـلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقلّ الخلاف، وحسن التعاون والتضاد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة."[12]

ومن تلك المقاصد السنن قوله: "فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" واستدل بالحديث النبوي" ما بعث الله نبيا إلا في منعةٍ من قومه،"[13] ومقصوده -عند ابن خلدون- "أن تكون له عصبة وشوكة تمنعه عن أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه، ويتم مراد الله من إكمال دينه ومِلته،"[14] ثم يعقب "وإذا كان هذا في الأنبياء، وهـم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تخرق لـه العـادة في الغلـب بغـير عصبية."[15]

(11) الصدر. **التفسير الموضوعي**، مرجع سابق، ص47.
(12) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج2،ص526.
(13) المرجع السابق، ج2، ص528، والحديث أخرج معناه الإمام أحمد في مسنده (مسند أبي هريرة)، والطبراني في معجمه الكبير.
(14) المرجع السابق، ج1، ص401.
(15) المرجع السابق، ج2، ص528.

ومنها -أيضاً- قوله: "فصلٌ في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص،" وهو هنا يشير بتأول لسنة الأجل الواردة في قوله تعالى: ﴿ولِكُل أُمةٍ أجلٌ فَإِذَا جاء أجلُهم لاَ يستأْخِرونَ ساعةً ولاَ يستقْدِمونَ.﴾ (الأعراف:34) وفي قوله تعالى: ﴿ما تسبِق مِن أُمةٍ أجلَها وما يستأْخِرونَ.﴾ (المؤمنون:43)

ومنها قوله: "فصلٌ في أن الظلم مؤذِنٌ بخراب العمران." ويشرح هذا المقصد بكونه هو "الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع،ِ لما أدى من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهماً، وأدلته من القرآن والسنة كثير، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر."[16]

ومن خلال هذين الأصلين يتكشف تكامل قراءة الوحي واعتماد الحس والتجربة في التطبيق المقاصدي في التفسير التاريخي الخلدونيّ؛ إذ تتحدد مقاصد شرعية بمثابة سنن تاريخية.

القضية الثانية: المقاصد والتاريخ:

حقيقة التاريخ عند ابن خلدون أنه "خبر عن الاجتماع الإنسانيّ الذي هو عمران العالم."[17] ويتميز هذا الخبر بكونه جم الفوائد، شريف الغاية، يوقف على: "أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم؛ حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت، يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط؛ لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على النقل فحسب، ولم تحكم

(16) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج2، ص744.
(17) المرجع السابق، ج1، ص328.

أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال من الاجتماع الإنسانيّ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلّة القدم، والحيد عن جادة الصدق."[18] وهذا الوعي العملي لأهمية التاريخ في الحياة الإنسانية، لا يمثل إلا الجانب الظاهري في المعرفة التاريخية، أما جانبها الباطني فيتمثل في أنّ التاريخ: "نظرٌ وتحقيق، وتعليلٌ للكائنات ومبادئها دقيق، وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها خليق."[19] وتؤسس مفاهيم النظر، والتحقيق، والتعليل، وكيفيات الوقائع وأسبابها، جهازاً تصورياً يخرج التاريخ من حيث هو خبر في الماضي، إلى كونه ظاهرة للدرس والبحث والاستنباط، وبهذا يكون التاريخ تجاوزاً للتاريخ، تجاوزاً يؤكد انتماء التاريخ لعلوم الحكمة، وما تقتضيه من إعمال عميق لعقل تجريبي ينتج بالضرورة عقلاً مصلحياً، يقدر بعلم قوانين المنافع والمضار في دورة العمران البشري الدائمة من نشوء ونمو وانحطاط واندثار. ولما كان التاريخ عند ابن خلدون وعياً بتحولات العمران البشري المرتبطة بظهور عقل مصلحي، يميز داخل العمران بين ما هو ضروري من الصنائع، وما هو حاجي، وما هو تحسيني، كان البحث التاريخي عنده مرتبطاً بالمنهج المقاصدي الذي يتجاوز النظر في ظاهر الشريعة إلى باطنها.

إن التمييز بين المعرفة الظاهرية والباطنية للتاريخ، والجمع بينهما بوسطية علمية تقوم على تفعيل مفاهيم: النظر، والتحقيق، والتعليل، والكيفيات، وربط الأسباب بالمسببات، يبرز بكل جلاء علاقة الدرس التاريخي بالدرس المقاصدي من جهة المنهج، فنجد الشاطبي يميز في تحديده لما يعرف به ما هو مقصود للشرع، مما ليس بمقصود له، بين ثلاثة أقسام:

الأول: "أن يقال إن مقصود الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي.

(18) المرجع السابق، ج1، ص291.
(19) المرجع السابق، ج1، ص282.

الثاني: وهو ضربان: أحدهما أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطّرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع. والثاني: أن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطرح، وقُدم المعنى النظري.

الثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد، لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهذا الذي أمه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع."[20]

فكل من المعرفة المقاصدية والتاريخية تقوم على أن صحة الباطن تكون وفق الظاهر[21] المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية وفي قواعد صحة الخبر التاريخي، وعلى أن يكون للقول بالباطن شاهد من النص الشرعي ومن الدليل العقلي. فطريق النظر إلى المقاصد الشرعية وكيفيات الوقائع التاريخية وأسبابها ليس الوقوف على الظواهر والأشكال، وإنما البواطن والمعاني التي ترتكز في انضباطها على قواعد علمية تعليلية واضحة لا تناقض الشرع ولا تخالف الحقائق التاريخية، ولا تناقض فيها

(20) الشاطبي. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، تعليقات: عبد الله دراز، دار المعرفة، دون تاريخ، ج2، ص391-393.

(21) ما يستخلص من قول الشاطبي أن اعتبار ظاهر الشرع ليس أمراً مرسلاً، لا علاقة له بقواعد العلم، وإنما يقوم على اعتماد مجموع من القواعد العلمية في فهم النص الشرعي، وفي نقل الأخبار الشرعية والتاريخية، ولكن هذا المجموع ليس كافياً للاجتهاد في إدراك مقاصد الوحي الإلهي، ومعرفة سنن الواقع واستكشاف قوانين الطبيعة التي جعلها الله تعالى حاكمة لسيرورتها وتبدلاتها، وتسخيرها للإنسان؛ ولذا دعا الناس إلى سير في الأرض للبحث عنها؛ من أجل بناء حضارة الاستخلاف. إن ابن خلدون لم ينقل التاريخ من ظاهر تاريخي أدبي لا يحكمه منطق علمي صارم إلى باطن تاريخي علمي مؤسس على قوانين برهانية وقواعد استدلالية متينة، بل عمل على كشف أنّ التاريخ، في حقيقته، بحث في الكليات الجامعة بين منطق القول والفعل، فلا تنفع فيه الدراسات العلمية الجزئية الظاهرية التي تعتمد منطق القول فقط. وبهذا يبرز ربط ابن خلدون للتاريخ بالمجتمع الإنسانيّ وتغيراته، بدل ربطه بالأخبار فقط، ثم تبرز المفارقة بين منطق ظاهرية ابن حزم ومالكية ابن خلدون.

بين المقطوع والمظنون. فكل المعاني اللغوية التي لا يبنى فهم المقاصد والتاريخ إلا عليها فهو الظواهر، وكل المصالح والسنن والقوانين التي يقتضيها الفعل الإنسانيّ الحضاري الاستخلافي فهو الباطن.

وارتباط المقصد بالتاريخ من حيث إنّ فعل الإنسان في التاريخ فعلٌ مقصدي غائي، لا سببي فقط، وذلك أنه يحرك الفعل الإنسانيّ لأداء مهمته في تحمل الأمانة، قال تعالى: ﴿إنا عرضنا الْأمانةَ علَى السماواتِ والْأرضِ والْجِبالِ فَأبين أن يحمِلْنها وأشفَقْن مِنها وحملَها الْإِنسانُ إِنه كَانَ ظَلُوماً جهولاً﴾ (الأحزاب:72) يقول ابن خلدون: "ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلّط للأنساب، مفسِدٌ للنوع، وأن القتل -أيضاً- مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران."(22) ونجد مقصد عمارة الأرض مفسراً في حفظ نظام التعايش، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلّفوا به من: عدل، واستقامة، ومن صلاح في العقل، والعمل.

ومن خلال ما تقدم في القضيتين السالفتين يبرز البعد التطبيقي للمنهج المقاصدي في التفسير الخلدونيّ للتاريخ، فقد حرص على إعمال المقاصد في سياقات مختلفة في مقدمته، تدل على إدراكه العميق لأهمية المقاصد الشرعية في توسيع العمل الاجتهادي المتعلق بالبحث التاريخي وصناعات العمران البشري، ذلك الإدراك المستمد في بعض جوانبه من فقهه المالكي، الذي يعد المقاصد الشرعية أصلاً من أصوله العقلية التي بني عليها الاجتهاد الفقهي؛ ولذا عمل على توظيفها في منهجه لدراسة الاجتماع الإنسانيّ، فرأى أن من الأسباب الموقعة للمؤرخين في الكذب: "الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب."(23)

(22) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص333.
(23) المرجع السابق، ج1، ص328.

ثانياً: نظرية ابن خلدون حول العمران البشري:

ليس المراد إعطاء تفصيل لنظرية ابن خلدون، وإنما تقديم عرض يكشف بعض مكوناتها، ثم رؤية حول علاقة التأويل بالكتابة التاريخية عند ابن خلدون، على اعتبار أن النظرية "نسق فكري استنباطي متسق حول ظاهرة أو مجموعة من الظاهرات المتجانسة، يحوي– أي النسق- إطاراً تصورياً، ومفهومات، وقضايا نظرية توضح العلاقات بين الوقائع وتنظمها بطريقة دالة وذات معنى، كما أنها ذات بعد إمبريقي، بمعنى اعتمادها على الواقع ومعطياته وذات توجيه تنبئي يساعد على تفهم مستقبل الظاهرة ولو من خلال تعميمات احتمالية."[24] فنظرية ابن خلدون نسق فكري متسق حول العمران والإنسان، يتكون من قضايا ومفاهيم توضح العلاقات المنظمة والمتحكمة في تفاعلهما وثباتهما وتغيرهما.

ففي سياق نقد ابن خلدون لمناهج المؤرخين السابقين في دراسة التاريخ، توصلَ إلى علم مستقل بنفسه يتميز بأنه: "ذو موضوع، وهو: العمران البشري والاجتماع الإنسانيّ، وذو مسائل، وهي: بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقليا."[25] فليست دراسة التاريخ هي وصف وقائعه فقط، بل هي بحث عن قوانين الظواهر الاجتماعية وحركتها الداخلية، واستخلاص مقاصد وسنن متعلقة بها، فالفرق بين المنهج التاريخي الوصفي، والمنهج الاجتماعي التحليلي يكمن، كما يقول ابن خلدون، في أنّ: "القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ إذا سمعنا عن شئ من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما

(24) عبد المعطي، عبد الباسط. **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، الكويت: عالم المعرفة، ع44، 1401هـ/ 1981م، ص13.

(25) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص331.

نحكم بتزييفه، وكان ذلك معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه."(26)

فالعمران البشري، هو من جهة أولى، عبارة عن قوانين ومبادئ عامة تقصد الوصول إلى طريق اليقين والصدق والصواب في نقل الوقائع والوثائق وسجلات الماضي، ثم استخلاص المقاصد منها المساعدة على التجديد والتغيير في البناء الاجتماعي الإنسانيّ. وهو من جهة ثانية الاجتماع الضروري للإنسان الذي يعبر عنه الحكماء بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم،"(27) وهو ما ركب في طباعهم من التعاون على المعاش. وبيان هذا -عند ابن خلدون- أن: "الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه، وهو قوت يوم من الحنطة، مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري. هب أنه يأكله حباً من غير علاج، فهو -أيضاً- يحتاج في تحصيله إلى أعمال أخرى أكثر من هذه، من: الزراعة، والحصاد، والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير. ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد. فلا بد من اجتماع القُدر الكثيرة من أبناء جنسه؛ ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف، وكذلك يحتاج كل واحد منهم -أيضاً- في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه."(28) ولا يتحقق التعمير بهذا الاجتماع إلا بوازع: "يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم،" ويتمثل

(26) المرجع السابق، ج1، ص331.
(27) المرجع السابق، ج1، ص337.
(28) المرجع السابق، ج1، ص337.

هذا الوازع في واحد "منهم يكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك."[29] ولما كانت النبوة خاصة طبيعية للإنسان، كان لا بد للبشر من حكم "يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودعه الله فيه من خواص هدايته؛ ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف."[30] لكن هذا لا يمنع من أن الاجتماع الإنسانيّ قد يتم "بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته،"[31] وذلك بناء على أن وجوب النبوات عند ابن خلدون "ليس بعقلي وإنما مدركه الشرع، كما هو مذهب السلف من الأمة."[32]

وأصل العمران الانتقال من البداوة إلى الحضارة، "فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة؛ ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها، ومتى حصل له على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده، عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة."[33] فأحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة، وقائمة بالعصبية التي تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، والتي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه، وبها ينهض التناصر والتعاضد والغلب والرياسة، بل هي ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه، من: نبوة، أو إقامة ملك، أو دعوة.

فالحضارة "هي التفنن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ، أو الملابس، أو المباني، أو الفرش، أو الآنية، ولسائر أحوال المنزل. وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج

(29) المرجع السابق، ج1، ص339.
(30) المرجع السابق، ج1، ص339.
(31) المرجع السابق، ج1، ص339.
(32) المرجع السابق، ج1، ص339.
(33) المرجع السابق، ج1، ص473.

إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها. وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنـزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها. أما دينها؛ فلاستحكام صيغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد، ويعجز الكسب عن الوفاء بها."[34] ولذا كانت الحضارة غاية العمران، ونهاية لعمره، ومؤذنة بفساده، وتتفاوت بتفاوته، فمتى كان أكثر كانت أكمل، وهي في جدليتها معه لها عمر طبيعي كالذي للأشخاص، فبعد القوة يأتي الضعف، وبعد الازدهار يأتي الانحطاط.

وللحضارة والعمران اتصال بقوة الدولة وضعفها، يتبادلان الفعل والانفعال، والتأثير والتأثر، فهما يترسخان باتصال الدولة ورسوخها، على اعتبار أن الدولة غاية العصبية، وغاية العصبية الملك؛ وذلك أن: "الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة؛ لأن الرياسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع؛ وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلّب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه؛ لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً."[35] لكن الدولة إذا استحكمت الرياسة، واستقرت، وتمهدت، ربما تستغني عن العصبية وتستبدلها بما يحافظ على عزها واستمراريتها من الموالين والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية وغيرها، وإما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها.

وإذا كان للحضارة والعمران عمر طبيعي فإن للدولة أطواراً مختلفة وحالات متجددة، حددها ابن خلدون في خمسة، هي:[36]

(34) المرجع السابق، ج2، ص828.
(35) المرجع السابق، ج2، ص499.
(36) المرجع السابق، ج2، ص553.

الطور الأول: طور الظفر بالبغية، وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء على الملك، وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها. فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسـوة قومه في اكتساب ا ـد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفـرد دو ـم بشيء؛ لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع ا الغلب، وهي لم تزل بعد بحالها.

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد دو م بالملك، وكـبحهم عـن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة؛ في هذا الطور معنياً باصـطناع الرجال، واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك؛ لجدع أنوف أهـل عصـبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، الضاربين في الملك بسهمه.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة؛ لتحصيل ثمرات الملك مما ت ع طباع البشـر إليه، من: تحصيل المال، وتخليد الآثار، وبعد الصيت، فيسـتفرغ وسـعه في الجبايـة، وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشـييد المبـاني الحافلـة، والمصانع العظيمة، والأمصار المتسعة، والهياكل المرتفعة.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بـنى أولوه، سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله، مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطـور متلفاً لما جمع أولُوه في سبيل الشهوات، والملاذّ، والكرم على بطانتـه، وفي مجالسـه، واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها.

ولم يكتفِ ابن خلدون بتحديد تحولات الدولة، بل حدد عمرها -أيضاً- في ثلاثة أجيال:[37]

(37) المرجع السابق، ج2، ص546. والجيل عند ابن خلدون "هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته". انظر: **المقدمة**، مرجع سابق، ج2، ص545.

الجيل الأول: جيل خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة في أصحاب الدولة، فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون.

الجيل الثاني: تحول حال أصحاب الدولة بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهابة والخضوع.

الجيل الثالث: نسيان عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة لا يقدرون على مواجهة ولا مدافعة، حتى يتأذن الله بانقراض الدولة وذهابها بما حملت.

والهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع حسب ابن خلدون؛ لأن الهرم يحدث للدولة بالطبع "وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها؛ لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل."[38] ومن هذه الأمراض: الترف، والظلم، والخلل في العصبية والمال، والتفاوت بين مراتب السيف والقلم.

إن الدولة في جميع أطوارها وأجيالها ضرورية للعمران البشري؛ إذ لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، وذلك أن ضرورة الاجتماع للبشر لا بد لها "من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه. وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأول يحصل نفعها في الدنيا والآخرة؛ لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة

(38) المرجع السابق، ج2، ص754.

العباد في الآخرة. والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط."[39] فسياسة الدولة إما أن تكون ملكاً طبيعياً أو عقلياً أو شرعياً، "فالملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به."[40] فقد تحقق للسياسة العقلية مقصد جلب المصالح ودفع المضار، وهو مقصد السياسة الشرعية أيضاً، لكنها لا تستوفي جميع مقتضيات تحقيق العدل والصلاح في الاجتماع الإنسانيّ، كما تحققه السياسة القائمة على كونها خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. فمنطق الشرع في تحديد المصالح الحقيقية عند ابن خلدون هو الآلة المميزة لنظم الملك والحكم.

إن علاقة الحضارة بالدولة هي جدلية الصنائع والسياسة، فالحضارة ترسخ بسياسة الدولة. ورسوخها ورسوخ الصنائع في العمران، إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها؛ ولذلك فإنه: "إذا زخر بحر العمران، وطلبت فيه الكمالات كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها، فكملت بجميع متمماتها وتزايدت صنائع أخرى معها مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله."[41] فالحضارة تنتج عوائد من الصنائع يعسر نزعها، وإن تراجع العمران بقيت آثارها؛ وذلك لرسوخها بكثرة التكرار وطول الأمد، فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال.

وعلى مقدار سياسة الدولة وعمرانها تكون جودة الصنائع التي لا يحصرها حد، فمنها: صناعة الفلاحة، والبناء، والتجارة، والخياطة، والحياكة، والتوليد، والطب، والخط، والكتابة، والوراقة، والغناء، والتعليم، وأصناف العلوم. فالصنائع: مادية، ومعنوية، لها ارتباط بالفكر والكسب باعتبارهما قيمة الأعمال البشرية؛ لأن "الصنائع

(39) المرجع السابق، ج2، ص773.
(40) المرجع السابق، ج2، ص579.
(41) المرجع السابق، ج2، ص937.

والعلوم إنما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية، فهو مقدم لضروريته على العلوم والصنائع، وهي متأخرة عن الضروري."[42] فكما أن الصنائع تكثر حيث يكثر العمران، كذلك العلوم، فعلى نسبة عمران الدول، في الكثرة والقلة، والحضارة والترف، تكون صناعة العلوم في الجودة والكثرة.

أما علاقة التأويل بالكتابة التاريخية عند ابن خلدون، التي تكنى بفلسفة التاريخ، أو التاريخ التأملي، أو نقد التاريخ، أو تفسير التاريخ، فتبرز من خلال ما تقدم من عرض بعض مكونات نظريته التي يستخلص منها البعد التأويلي في الكتابة التاريخية، وتأسيس المساءلة الفلسفية لموضوعه ومقاصده ومنهجه عبر مستويين:

- مستوى التنظير العقلي الحضاري، والفلسفي، والأدبي، والثقافي الأنثروبولوجي.
- مستوى تطور العلوم الإنسانية والطبيعية.

فهذان المستويان يتعاضدان؛ لكي يبقى التاريخ نصاً مفتوحاً للقراءة التأويلية، التي حاول ابن رشد التأصيل لها من خلال بيانه لمفهوم التأويل بقوله: "ومعنى التأويل: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب."[43] وإذا كان ابن رشد يكشف بهذا القيد الأخير الذي أضافه، إدراكه لأهمية اعتبار مقاصد اللغة في تأويل نصوص الشرع، فإنه فيما سواها مطلوب -أيضاً- باعتماد النظر العقلي والنظر الطبيعي والنظر الشرعي، يقول ابن رشد: "إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي."[44] فعلى هذا يتبين فعل

(42) المرجع السابق، ج2، ص936.
(43) ابن رشد. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، قدم له ألبير نصري نادر، ط6، بيروت: دار المشرق، ص 35.
(44) المرجع السابق، ص28.

التأويل في الكتابة التاريخية عند ابن خلدون أنه إخراج لها من الدلالــة الحقيقيــة إلى الدلالة المجازية بشرط المحافظة على المجال التداولي، وبشرط الملاءمة والمناسبة.

وبهذا يعطي التأويل للتاريخ آفاقاً رحبة، بحيث يصير كلمة "مرادفة للحرية تسعى في ركاب الصيرورة والتغير، لا القرار والاستبعاد. إن ماضي الإنســان لا يلزمــه ولا يخضعه. إن تجربة التاريخ لا يمكن أن تكون قالباً معيناً أو طائفة محدودة من القوالــب، إنما على العكس خلاقة قوية دافعة، هذه مهمة التأويل المتفائلة الإنسانية."[45] فالكتابــة التاريخية مفهوم دقيق "في باب التأويل بهذه المعاني السابقة لا المعاني الأثرية التي ما تزال عالقة ببعض الباحثين، ليس لكلمة طبيعة الإنسان معنى مستقل بمعزل عن التاريخ، هذه النسبية الطيبة هي روح التأويل... التأويل تاريخ بمعنى أنه طائفة لا تنتهي من وجهات نظر إلى العالم."[(46)]

التأويل في الكتابة التاريخية عند ابن خلدون لا ينزاح عن النظر الشرعي والعقلــي التجريبي، ويخضع لمقولتين حددها أحمد صبحي في:[(47)]

الأولى: الكُلية، ويراد بها أن تكون المقدمات متعلقة بالتاريخ العالمي، ثم أن تكون النتائج كلية. أما ما يتعلق بمقدماته أو مادته فلابن خلدون حصيلة واسعة من المعلومات عن أخبار العرب، مشرقهم ومغربهم، وعن الإمبراطوريات القديمة. وأما النتائج الكلية فالعبرة فيها بمدى انطباق القضايا الكلية التي استخلصها على غير مــا درســه مــن مجتمعات، بل مدى انطباق نظريته عل سائر الحضارات.

الثانية: العِلية، المستخلصة من كون المخلوقات كلها على هيئــة مــن الترتيــب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان، بالأكوان، واستحالة بعــض الموجودات إلى بعض. وتكاد العناوين التي جعلها لفصوله تتخذ طابع القضايا الكليــة القائمة على التعليل.

---

(45) ناصف، مصطفى. **نظرية التأويل،** ط1، جدة: منشورات النادي الأدبي الثقافي، 1420هـــ/ 2000م، ص70.

(46) المرجع السابق، ص70.

(47) صبحي، أحمد. في **فلسفة التاريخ**، ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 1994م، ص137-138.

وقد كان خضوع ممارسته التأويلية لمقولتي: الكلية، والتعليل، عاملاً في بناء قواعد للمنهج في تفسير العمران البشري، حصرها حسن الساعاتي في ست هي: "الشك، والتمحيص، والواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادها، وتحكيم أصول العادة وطبيعة العمران، والقياس بالشاهد على الغائب، والسبر والتقسيم، والحيطة عند التعميم."[48] وهي قواعد منهجية ترسم وعياً تاريخياً يلج بقوة علمية وعمق معرفي عالم الماضي المدون، المتعلق بالعمران البشري؛ لفحصه، وقراءة مقاصده، والنظر في مرجعياته، واكتشاف القوانين المستمرة والمنتهية في بلورته، وعياً أدرك به ابن خلدون "أن الحاجة في عصره تدعو، لا إلى خطاب في الإمكان العقلي المطلق الذي لا يفرض حداً بين الواقعات، بل إلى خطاب في الإمكان الواقعي، الإمكان الذي بحسب المادة التي للشيء."[49]

وكما تؤكد تلك القواعد تقيد ابن خلدون بالفكر التجريبي المتعلق بالإمكان الواقعي في التاريخ، فإنها لا تمثل إلا عنصراً أولاً من هذا الفكر، أما العنصر الثاني فهو قاعدة تحكيم المقاصد المصلحية التي يقوم إثباتها على الاستقراء، بوصفه قياساً كلياً مبنياً على تفحص جزئيات غالبة في كل محدد، لاستخلاص مقاصد مصلحية كلية، وهذا ما جعل منهج ابن خلدون منهجاً مصلحياً تجريبياً واستقرائياً واستنباطياً؛ لاستكشاف قوانين عامة، لا لتأييد نتائج وضعت أولاً، وهو بهذا يخالف المنظومة الأرسطية المؤسسة على منطق شكلي صوري.

إن المنهج المقاصدي الخلدونيّ، رغم ما أحدثه من وثبة علمية في المعرفة الإسلامية أعادت بناءها بياناً ومنهجاً، وشكلت تجربة تأويلية فريدة لها قطائع معرفية نسبية مع الماضي، فإنه مشروع نظري وواقع حضاري. إنه الخلدونية التي يتحدث عنها الجابري بوصفها نظرية في التاريخ العربي، وجزءاً من هذا التاريخ نفسه "لا يمكن أن نحققها نظرياً إلا إذا ألغيناها واقعياً، وبعبارة أخرى يجب أن نتجاوز بالتحليل والنقد الخلدونية

(48) الساعاتي، حسن. **علم الاجتماع الخلدونيّ: قواعد المنهج**، ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 1972م، ص42.

(49) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج2، ص566.

بوصفها واقعاً حضارياً ما زال يكبل مجتمعنا لنحصل على الخلدونية بوصفها نظرية مستقبلية تخطط لنهضتنا. إن ما تبقى من الخلدونية هو ما يجب أن ننجزه وليس ما أنجزته؛"[50] وذلك لأنها ليست إلا تجربة تأويلية رائدة ترشد نحو فقه مقاصد الشرع وفقه مكونات الواقع الاجتماعي، نحو فقه اجتهادي شمولي مستنبط من الرؤية الحضارية القرآنية.

ثالثاً: تجليات التطبيق المقاصدي:

إن نظرية ابن خلدون في العمران البشري وارتكازها على المنهج المقاصدي هو "نتاج التفكير المنطقي الإسلامي الذي ينشد التوصل إلى اليقين؛ ذلك لأن ابن خلدون في إنشاء علمه الجديد، وصياغة موضوعه، وبيان مسائله، والكشف عن أسباب ما يحدث فيها من تغيرات، قد سار على هدى المنهج التجريبي الذي يعبر عن روح الإسلام؛"[51] ولذا لا يمكن موافقة رأي الجابري في كون إعمال ابن خلدون للمقاصد إنما استمده خاصة من ابن رشد في توظيفه له في مجال العقيدة، وكأن ضرورة اعتبار المقاصد الشرعية إنما برزت مع ابن رشد خاصة، يقول: "ذلك أن فكرة المقاصد التي وظفها ابن رشد في مجال العقيدة، وبنى عليها الشاطبي مشروعه الرامي إلى تأصيل أصول علم الشريعة. إن فكرة المقاصد هذه حاضرة -أيضاً- كمفهوم موجه في فكر ابن خلدون."[52] هذا مع أن التوظيف المقاصدي عند ابن رشد لا يمثل إلا حلقة من الحلقات المقاصدية المتنامية في المعرفة الإسلامية عامة، وفي علم الأصول بالخصوص، الذي تأصلت فيه وبقيت لصيقة ببعض مسائله: كدليل القياس، ومسلك المناسبة في إثبات العلة، ودليل الاستحسان، وسد الذرائع وفتحها، واعتبار المآلات والعرف.. حتى جاء الشاطبي فأبان عن إمكانية جعلها علماً خاصاً مستقلاً بموضوعه ومنهجه وقواعده.

(50) الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط4، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985م، ص329.

(51) الساعاتي. **علم الاجتماع الخلدونيّ: قواعد المنهج**، مرجع سابق، ص41.

(52) الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991م، ص551.

ويبين ابن رشد كونه مسبوقاً باهتمام العلماء بمقصود الشرع قوله: "وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم الحق والعمل الحق. والعِلْم الحق هو معرفة الله -تبارك وتعالى- وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي، وهذه تنقسم قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه. والقسم الثاني: أفعال نفسانية، مثل: الشكر، والصبر، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة، وإلى هذا نحا أبو حامد الغزالي في كتابه. ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس الثاني، وكان هذا الجنس أملك بالتقوى التي هي سبب السعادة، سمى كتابه: إحياء علوم الدين."(53) وقد عمل الغزالي على تأصيل المقاصد الشرعية، وجعلها قاعدة مركزية في فهم الشريعة واستنباط الأحكام منها، وذلك في تقريره أن المصلحة: "عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من الخلق. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة."(54) وقد رد المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع؛ لأنه يرى أن "مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع."(55)

---

(53) ابن رشد. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، مرجع سابق، ص50.

(54) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، بهامشه فواتح الرحموت، ط1، مصر: المطبعة الأميرية، ج1، 1392هـ، ص286.

(55) المرجع السابق، ج1، ص310.

كان حق الفقه المقاصدي أن يكون من ضمن العلـوم الأولى المؤسسـة عنـد المسلمين، لكنه لأسباب تاريخية ضمر أمام الفقه الظاهري. ومع ذلك عملت المدارس الأصولية على العناية بجوانب معينة منه ترسخ العمل ا، منذ أن صار العلم في ا تمع المسلم "ملَكة يحتاج إلى التعلم، فأصبح من جملة الصـنائع والحِـرف،"(56) فتلقفهـا الشاطبي ليفردها بالتأليف، ويعيد ا صياغة علم أصول الفقه، وابن خلدون ليؤسـس عليها منهجه في الكتابة التاريخية.

ويمكن الحديث عن تجليات التطبيق المقاصدي عند ابن خلـدون مـن خـلال مسلكين: يتعلق الأول بتطبيق بعض مفاهيم النظر المصلحي المقاصدي، ويتعلق الثـاني بتطبيق منهج التعليل بوصفه قاعدة الفقه المقاصدي، وروحه الناظمة لمسائله.

المسلك الأول: تطبيق بعض مفاهيم النظر المصلحي:

بناءً على الاستقراء، عمل الأصوليون القدامى على تقسيم المناسبات المصلحية إلى: ما هي في رتبة الضرورة، وما هي في رتبة الحاجة، وما هي في رتبة التحسين. وهـذا التقسيم الثلاثي إنما كان بالاستقراء، ونظراً إلى الوقوع والعلم بانتفاء رتبـة خارجـة عنهن في العادة، مما يفيد أن الأمر اجتهادي يفتح إمكانية التفكير في المراتب وتلازما ا التي حددها الشاطبي في خمسة:(57)

أولها: إنّ الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.وثانيهـا: إنّ اخـتلال الضروري. يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق. وثالثها: إنه لا يلزم من اختلال البـاقيين اختلال الضروري، ورابعها: إنه قد يلزم من اختلال التحسيني بـإطلاق أو الحـاجي بإطلاق، اختلال الضروري بوجهٍ ما، وخامسها: إنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.

(56) المرجع السابق، ج1، ص323.
(57) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص16.

وقد عمل ابن خلدون على تطبيق هذه التلازمات في كثير من القضايا، منها: يقول: "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإنّ اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي."[58] ثم يقول في فصل (أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه): "قد ذكرنا أن البدو هم: المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر: المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وحوائجهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه؛ لأن الضروري أصل، والكمالي فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن، والحضر وسابق عليهما؛ لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً."[59]

ويقول في فصل (معنى الخلافة والإمامة): "لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها ﴿سنةَ اللهِ فِي الذِين خلَوا مِن قَبلُ.﴾ (الأحزاب:62) فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية. وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة؛ وذلك أن الخلق ليس المقصود م دنياهم فقط، فإ ا كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: ﴿أَفَحسِبتم أَنما خلَقْناكُم عبثًا وأَنكُم إِلَينا لا ترجعونَ.﴾ (المؤمنون:115) فالمقصود م إنما هو دينهم المفضي م إلى السعادة في آخر م ﴿صِراطِ اللهِ الذِي لَه ما فِي السماواتِ وما فِي الأَرض.﴾ (الشورى:53) فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم، من: عبادة، ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع

(58) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج2، ص467.
(59) المرجع السابق، ج2، ص473.

الإنسانيّ، فأجرته على منهاج الدين؛ ليكون الكل محفوظاً بنظر الشارع؛"[60] لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، "وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط ﴿يعلمونَ ظَاهِراً من الْحياةِ الدنيا.﴾ (الروم:7) ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء، ومن قام فيه مقامهم، وهم الخلفاء."[61]

وفي سياق كلامه عن النسب القرشي بوصفه شرطاً في منصب الخلافة: "إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحِكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي عليه السلام ... وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما قد علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها."[62] ثم يقول: "فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية على من معها لعصرها؛ ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التي كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يخص لهذا العهد

(60) المرجع السابق، ج2، ص576.
(61) المرجع السابق، ج2، ص578.
(62) المرجع السابق، ج2، ص585.

كل قطر بمن تكون له العصبية الغالبة. وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا؛ لأنه -سبحانه- إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده؛ ليحملهم على مصالحهم، ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه."(63)

ويقول بخصوص أن الحضارة في الأمصار من قبل الدول، وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها: "والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصِر."(64) ثم يقول في أن الحضارة مؤذنة بفساد العمران "ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها؛ لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذّ. ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط، فيفضي ذلك إلى فساد النوع. ولذلك كان مذهب مالك -رحمه الله- في اللواط أظهر من مذهب غيره، ودل على أنه أبصر بمقاصد الشريعة واعتبارها للمصالح."(65)

المسلك الثاني: تطبيق منهج التعليل:

أثبت الأصوليون المثبتون للقياس أن الشريعة مملوءة بالتعليل، يقول الشاطبي: "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره،(66) فإن الله -تعالى- يقول في بعثه الرسل وهو الأصل: ﴿رسلاً

(63) المرجع السابق، ج2، ص586.
(64) المرجع السابق، ج2، ص885.
(65) المرجع السابق، ج2، ص891.
(66) إن أشعرية ابن خلدون لم تمنعه من نفي التعليل في علم أصول الفقه، فإذا كان المشهور عن الأشاعرة نفي التعليل في علم الكلام، فإن الأصوليين منهم أثبتوه في علم أصول الفقه، ومنهم: الفخر الرازي، الذي أثبت في كتابه: المحصول، في كلامه عن إقامة الدلالة على أن المناسبة تفيد ظن العلية، والظن واجب العمل به، فأكد: "أن الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد، وهذه مصلحة، فيحصل ظن أن الله تعالى إنما شرعه لهذه المصلحة". انظر:
- الرازي، فخر الدين. **المحصول**، ط1، بيروت ج2، 1406هـ-1988م، ص328. وكان الأجدر بالشاطبي أن يتوجه بمنازعة التعليل إلى ابن حزم الذي نفى التعليل الشرعي جملة وتفصيلاً، وليس إلى الرازي.

مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ (النساء: 165) ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين،﴾ (الأنبياء: 107) وقال في أصل الخلقة: ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً.﴾ (هود:7) وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم.﴾ (المائدة:6) وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة."[67]

والتعليل عند ابن خلدون تعليل أصولي في كل حيثياته الجزئية والكلية: "والواقع أنه إذا كان ابن خلدون قد أفاد من طائفة في الفكر الإسلامي فهم الأصوليون، إنه يستخدم مصطلحاتهم: قياس الغائب على الشاهد، وقياس الأشباه والنظائر، وتعليل المتفق والمختلف. وما طبقه ابن خلدون على مسار التاريخ يكاد يماثل ما طبقه الأصوليون على قضايا الشرع؛ هؤلاء مادتهم ما يتعرض له الناس من أقضية تقتضي أحكاماً شرعية، ومادته هو وقائع التاريخ التي تقتضي تعليلات وأحكاماً كلية."[68] وقمة وفاء ابن خلدون لعلم أصول الفقه تبدو في كشفه لأهمية الوعي بالمنهج المقاصدي الأصولي في نقد العلوم الإسلامية نقداً منهجياً متزناً ومتوازناً، وفي استنباط علوم جديدة: كعلم العمران البشري وما يتعلق به من علوم عديدة؛ وذلك لأن الوعي بإعمال المقاصد الشرعية هو وعي بإعمال العقل المصلحي النفعي الذي يتلو بالضرورة تغلغل العقل التجريبي في اكتشاف قوانين الاجتماع الإنسانيّ، وسنن الاستقرار والتغيير فيه.

(67) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص6.
(68) صبحي، أحمد محمود. في **فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص139.

فالتأويل التاريخي عند ابن خلدون فلسفة تعليلية محضة مناقضة للتفكير الأرسطي والمنطق الصوري،[69] وقائمة على استنتاج تفسيري مبني على الاستقراء الدقيق، المحكوم بقانون العلية وقانون الاطّراد، ومعرفة طبائع الأحوال في العمران. فلكل ظاهرة من ظواهر العمران البشري، علة توجب وقوعها، ولكل علة معلول ينشأ عنها قال: "في طبيعة العمران في الخليقة، وما يعرض فيها من البدو والحضر، والتغلب، والكسب، والمعاش، والصنائع، والعلوم، ونحوها، وما لذلك من العلل والأسباب،"[70] فلم تعد عنده الظواهر تعزى إلى القضاء والقدر في جبرية مفرطة، وإنما صارت منظورة عنده ضمن شبكة من العلل الفاعلية والغائية التي تتشكل في قوانين صارمة جعلت نظريته "تتصف بالحتمية التاريخية. إنه يؤكد -دائماً- أنّ ما حدث هو سنة الله في خلقه، إنه -على سبيل المثال- إذا كانت الدولة في دور انحطاطها أو هرمها، كان ذلك كالهرم في الإنسان أمراً طبيعياً لا يتبدل، وأنه حتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالإصلاح، فإن الأمر لن يزيد عن ومضة المصباح قبل انطفائه، توهم أنها اشتعال، وهي انطفاء، ولكل أجلٍ كتابٌ."[71]

(69) كانت مناقضة ابن خلدون للمنطق الأرسطي واضحة في نقده صراحة، لما آلت إليه دراسة المسند الأرسطي عند علماء الإسلام، فرفض إجراءه في الإلهيات، وفي بحثه عن العمران البشري، وأبان أن القياس الأرسطي صوري لا ينتج معرفة ولا يستنبط مجهولاً من معلوم. فقد عول في نظره التاريخي على إعمال العقل التجريبي و الاستقراء المنتج لاكتشاف القوانين والسنن والمقاصد، وهذا الإعمال مستخلص من تفسيره الموضوعي للوحي الإلهي، بحيث فهم جيداً مقصد الشرع من التعقل والتدبر والتفكر والسير في الأرض والنظر فيها؛ ولذا لم يتصور ابن خلدون منذ البداية مشروعاً أرسطياً، ولم ينته إليه بعد تحقيقه (على عكس عبد الله العروي الذي يرى أنه انتهى إليه بعد تحقيقه، انظر: **مفهوم العقل** ص221). فمشروعه الذي كان بالأساس -حقاً- البحث في عوامل الاستقرار المجتمعي الذي يمكن الإنسان من الاكتمال وبلوغ الغاية بالانتقال من البداوة إلى الحضارة كان قسطاً مما يدعو إليه الوحي من إعمال للعقل الاستنباطي والتجريبي والمصلحي في فقه النص وفقه الكون. وكل هذا لا يعني أن ابن خلدون لم يستفد من المنطق الأرسطي الصوري، فقد ميز في معارضته له بين مرحلتين في تطور صناعته، الأولى: حيث كان مجرد آلة، والثانية: حيث أصبح هدفا لذاته، فكان يدعو إلى اعتماد المنطق بوصفه آلة يهذب الفكر، ويهيئه ليمتلك العقل التجريبي الذي هو أصل الصنائع، واستبعاده لدراسة المنطق لذاته، كاستبعاده لدراسة علم الكلام لذاته، ناتج عن إعماله للمنطق الإسلامي الذي يقوم على أن كل مسألة لا يبنى عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي.

(70) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص328.

(71) صبحي. في **فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص139.

ومن الأمثلة التي يتجلى فيها نظره التعليلي: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثـاً، أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيـار الحكمـة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط."[72] ولدفع الأوهام والمغالط رأى أن المؤرخ في حاجة إلى: "العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار، وفي السِيَر والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضـر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب، من الوفاق أو بون ما بينها من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسـباب حدوثها، ودواعي كو ا، وأحوال القائمين ا وأخبارهم؛ حـتى يكـون مسـتوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذٍ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإنْ وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه."[73] وهذا الإلحاح في النظر والتحقيق والتعليل والعلم بكيفيات الوقائع وأسبا ا، مراده منه: "الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفـرض حـداً بـين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. فإذا نظرنا أصـل الشـيء، وجنسه، وصنفه، ومقدار عظمه وقوته، أجرينا الحكم من نسبة ذلك علـى أحوالـه، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه."[74]

ويؤسس ابن خلدون عمله التعليلي التأويلي للعمران البشري على شروط العلـم البرهاني كما استقرأها الشاطبي من مجموع نظام الشريعة، وحددها في ثلاثة:[75]

---

(72) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص291.
(73) المرجع السابق، ج1، ص320.
(74) المرجع السابق، ج2، ص566.
(75) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص78.

إحداها: العموم والاطّراد؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإنْ كانت آحادها الخاصة لا تتناهى، فلا عمل يفـرض، ولا حركـة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة: إفراداً، وتركيباً.

والثانية: الثبوت من غير زوال؛ فلذلك لا تجد فيها -بعد كمالهـا- نسـخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حـال دون حال.

والثالثة: كون العلم حاكماً لا محكوماً، بمعنى: كونه مفيداً لعمل يترتب عليه ممـا يليق به؛ فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل أو يصوب نحوه، لا زائداً على ذلك، ولا تجد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة، وإلا انقلب كو ا حاكمة إلى كو ا محكوماً عليها.

إن التعليل الخلدونيّ عمل مقاصدي تأويلي، منضبط بضوابط برهانيـة وبيانيـة، تظهر مراعا ا في مجموع قضايا نظريته العمرانية، ويمكن تلخيص هذه الضوابط في:

1. ضابط مراعاة طبائع الأشياء وحقائق الموجودات التي تتمثـل في خصائصـها الذاتية والجوهرية المشتركة بين أفرادها.

2. ضابط مراعاة القوانين الاجتماعية والسنن الكونية الملائمة للزمان والمكان.

3. ضابط مراعاة المقاصد الشرعية الأصلية، والتبعية العامة والخاصة.

4. ضابط مراعاة الخصائص العلمية وتطور العلوم.

5. ضابط الخصائص اللغوية وعلوم النص اللغوي.

فهذه الضوابط تجعل الممارسة التعليلية التأويلية أكثر دافعية على البحث في الكتابة التاريخية؛ لاستخراج ا هول من المعلوم بآليات مصلحية، مراعية لمقتضيات الطبيعـة البشرية في الأزمنة والأمكنة. وليست هذه الممارسة التعليلية التأويلية إلا اجتـهاداً في

بيان التأويل الاستخلافي المبني على قواعد مستنبطة من الرؤيـة الحضـارية القرآنيـة، باعتبارها "كل فعل تمتزج فيه إرادة الله وروحه وكلمته بالمادة، فتصوغها كتلاً كونية، أو نظماً طبيعية، أو خلائق تحمل بصمات الحياة الأولى من نبات أو حيوان، أو تخلقها بشراً سوياً. ويجئ الإنسان- مِن ثَم- خليفة لله كما يؤكد القرآن في أكثر من موضع؛ لإعمار الأرض التي أنزل إليها، وهو يحمل العدة لهذا العمل، ويمتلك الشروط الأساسية لمجابهة العالم وتحويله وتغييره وتطويره، سواء ما ركب الله في ذاته مـن عقـل وروح وإرادة وتكييف جسدي فذ، ليس المشي على القدمين، وتحـرر اليـدين ومطاوعـة الأصابع بأقلها خطورة، أو بما هيأه الله في الأرض وما حولها من إمكانيـات التعامـل الحيوي معها، والاستمرار في أطرافها، والتحاور المبدع الخلاق بينها وبـين الإنسـان الذي جعل هذا التمهيد المزدوج لأداء مهمته الحضارية سيداً للعالمين، وفُضل على كثير من خلقه تفضيلاً."[(76)] إن التأويل الاستخلافي اجتهاد في تفسير التـاريخ الحضـاري الذي ليس إلا إبداعاً ومجابهة لكتلة العالم الطبيعية، واستجابة للتحديات الدائمة، وتهيئة وإعماراً وتمهيداً وتطوراً، إنه تحكم في قراءة مكونات نظام العلاقة الثلاثيـة بـين الله والطبيعة والإنسان.

فالتأويل التعليلي الخلدونيّ فاتحة للعمل الاجتهادي المقاصدي الذي يجمـع بـين مقاصد الشارع ومقاصد الإنسان بوساطة قوانين وسنن، هي من خلق الله تعالى، ومن معالمها: الجبرية، والقياسية، والغائية، ﴿قَد خلَت مِن قَبلِكُم سننٌ فَسِيروا فِـي الأَرضِ فَانظُروا كَيف كَانَ عاقِبةُ الْمكَذِّبِين.﴾ (آل عمران:137)

إن الذي لم ينجزه ابن خلدون في مقدمته هو وضع مقدمة مقاصـدية تكشـف منهجه المقاصدي، وأهميته في بناء نظريته حول العمران البشري، وهو الأمر الذي كان من شأنه أن يغلق الباب أمام كثير من التفسيرات التأويلية التي تناولت مقدمته، ابتـداءً من المستشرقين، وانتهاء بنساخ المناهج الغربية، وتطبيقها على مقدمته، دون مراعـاة للمجال التداولي الحضاري، فأخرجته منه قسراً، وذهبت تطوح بمقدمته في تصـورات

---

(76) خليل. **التفسير الإسلامي للتاريخ**، مرجع سابق، ص175.

هي أبعد عن مرجعيته الإسلامية، ومقاصدها الداعية إلى الاجتهاد والتجديد والتأمل والتدبر في قراءة الوحي والكون، فلم يكن ابن خلدون "إلا نبتة إسلامية تجاوزت الواقع السياسي المريض، واتصلت أوثق الاتصال بالقرآن الكريم والسيرة النبوية وعصور الازدهار الإسلامية: راشدية، وأموية، وعباسية، (ومغربية)، فربطت بين الحركة الداخلية والمحرك والأسباب ومسببها العظيم سبحانه وتعالى،"[77] ربطاً علمياً محكماً، أبان عن عقلانية إسلامية تقوم على آليات البحث العلمي التجريبي، من استقراء، وتعليل، وكيفيات، وأسباب، وقياس كلي وجزئي. إنها الآليات المنهجية التي لم يرعها المسلمون في عهود وهنهم حق رعايتها، فأصابهم ما أصابهم من ضعف نظر في الشرع والعقل، ثم ضعف في التدبير السياسي والاجتماعي. فلذا كان إلزامياً على الأمة تفعيل تلك الآليات؛ للنظر والتفكر والتدبر في عوالم النص الشرعي، وعوالم الإنسان وعوالم الكون، إنْ أرادت إصلاح أمرها، وأخذها بزمام الاجتهاد والتجديد، وصياغة مشروع حضاري مستقبلي استخلافي عمراني، يبرز التكريم الحق للإنسان في زمن عقلانية العدمية واللامعنى، المرتكزة على تأليه العقل والمادة.

الخاتمة:

إن المنهج المقاصدي وتطبيقاته أوسع من كونه مصلحة مرسلة، أو تعليلاً مصلحياً للأحكام الشرعية؛ وذلك لأنه منهج بحث في المعرفة التكاملية المستمدة من الوحي الإلهي، يعتمد التعليل الكلي لظواهرها، بحيث يتم النظر العلمي والنقدي في أي ظاهرة فكرية أو كونية، بناءً على دراسة قوانينها الداخلية التي تحكم منطق نظامها، على قاعدة تحقيق المصلحة الشرعية الثابتة والمتغيرة.

ويشكل هذا المنهج البحثي لب نظرية المقاصد عند ابن خلدون، التي أقام عليها نظريته حول العمران البشري، وهي التي أثبتت استقلاليته في الاجتهاد، وأنه ليس

(77) عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، كتاب الأمة العدد 50، ذو القعدة 1416هـ، السنة 15، ص91. بتصرف.

متكلماً أشعرياً وفقيهاً مالكياً ومفسراً تاريخياً فحسب، بل فيلسوفاً مقاصـدياً يعتمـد منهجاً برهانياً واستقرائياً. وبتفعيله لهذا المنهج، نقل الدرس التاريخي من الارتكاز على الإسناد إلى الارتكاز على التأويل التعليلي المصلحي، فخرج التاريخ على يديه فلسـفة استكشافية لقوانين العمران، بوصفها منهجاً في تمييز الحق من الباطـل في الأخبـار، والصدق من الكذب بوجه برهاني، لا مدخل للشك فيه، بعدما كان علـم الجـرح والتعديل هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية؛ لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجـب الشارع العمل ا متى حصل الظن بصدقها.

وقد أحدث ابن خلدون نقلة منهجية مقاصدية تأسيسية للمعرفة الإسلامية عامة، ودراسة المعرفة التاريخية خاصة؛ لاستخراج مجهولها من معلومها. وكانت نقلته تفسيراً موضوعياً للنص الشرعي، فقد حدد موضوع معرفة الاجتماع البشري ومعرفة طبائعه وقوانينه، ونظر إليها في الوحي من خلال مدخل مقاصده الشرعية، التي لم ينجـز في مقدمته تنظيراً لها، وتعريفاً بمنهجها، كما فعل أبو إسحاق الشاطبي في كتابه الموافقات، وإن كان لكل منهما أغراضه من التأليف، وإكراهاته السياسية وا تمعية، الداعية إلى الإصلاح في زمان أفول شمس المسلمين.

لم يكن عمل ابن خلدون في تطبيقه للمنهج المقاصدي في نظريتـه العمرانيـة إلا اجتهاداً تأويلياً تعليلياً جزئياً أمام الدفعة الحضارية القرآنية للعقل المسلم؛ كـي يتـدبر ويتبصر ويتفكر وينظر في السنن الكونية التي جعلها الله -تعالى- عللاً تنشـأ عنـها الظواهر، بحيث تتشكل لديه قوة الملاحظة للعلاقات الرابطة بين الظـواهر الطبيعيـة ومكونا ا الداخلية؛ ليستخلص أن لكل ظاهرة علة تدور معها: وجـوداً، وعـدماً، وطرداً وعكساً، واتفاقاً واختلافاً، وأن أساس البحث في هذه العِلية هـو الاسـتقراء الكلي، أو الأغلبي، أو الجزئي.. بمقصد إرادة البناء الحضاري الاسـتخلافي، وهـذه الدفعة، المستمرة استمرار حفظ الوحي الإلهي، تقتضي يقظة اجتهادية تجديدية متطورة للعقل المسلم، ومسايرة لما يختزنه الوحي من عطاءات معرفية لا تنقضي؛ لرفع الإنسان إلى أحسن تقويم في فعله الحضاري.

إن النقلة المنهجية التي فتقها ابن خلدون تنتظر من المسلمين رعاية علمية، تستلهم الأسئلة المعرفية التي أثارها، وتؤسس لمعاصرة فاعلة للعقل المسلم، تحرره مـن أسـر الظاهر وطغيان الباطن؛ ليصوغ آلية علمية وسطية قادرة على الحفر والغوص في فقـه النص وفقه الواقع وجدليتهما، والغوص في استكشاف عوالم الشهادة بما يقتضيه منطق الشرع ومصالحه. إ ا الآلية المنهجية العلمية التي تتطلبها مقتضـيات بنـاء ا تمـع الإسلامي، وإصلاح السياسة الإسلامية في مواجهة تحديات العولمة، والحداثة الغربيـة القاهرة الطاغية، التي تصنع التاريخ المعاصر وتوجهه نحو ما تشتهيه مصالحها، مقصـية كل الخصوصيات الحضارية للآخر الذي يعمل على مناوء ـا ومعارضـتها، وهـذه التحديات، المحفزات للعقل المسلم، مدخلها لإدارة التدافع أو الحوار معها هو المنـهج المقاصدي الذي بعج ابن خلدون جانباً مهماً من قدرتـه الاستكشـافية، وكفاءتـه الإنجازية في تحليل ظواهر الاجتماع البشري وقوانينها، واستخلاص العبر منها، وتـرك لعلماء المسلمين متابعة واستئناف ما بدأ؛ لتأسيس علوم حقيقية، تراعي مصالح استقرار الاجتماع الإنسانيّ مثل علم العمران البشري .

إن السؤال المعرفي الذي تثيره هذه الورقة هو البحث الجاد في المنهج المقاصـدي لصياغة قوالب جديدة له في غير مجال الأحكام الشرعية الفقهية الجزئية، ترفع المصـالح الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية إلى ميزان كمي وكيفـي، تـدرك أبعـاده الحضارية الإنسانية كلها عبر مجهود العقل المسلم، ثم التفكير في صياغة عقل تعليلـي مقاصدي يرتبط بالإشكالات المعرفية الواقعية؛ لإيجاد الحلول الحضارية الناجعة المؤدية فعلاً إلى خروج الأمة من أزما ا التي صارت تشكل معادلات مركبة صعبة الاختراق؛ بما كسبت سكونية العقل المسلم، وبعده عن الإرادة الحقيقية للتجاوز.

عملانية ابن خلدون: سيناريو التشكل المحتمل

أنور خالد الزعبي*

مقدمة:

فكر ابن خلدون لافت للنظر في الثقافة العربية الإسلامية، بل الثقافة الإنسانية بأسرها؛ لتضمنه الجديد غير المألوف. ولطالما كان مناط اهتمام الباحثين والدارسين؛ لكشف ما فيه من جِدة وأصالة، ومحاولة تفسير كيفية تأسيسه لمعارف جديدة: كفلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، وركونه إلى نزعة اسمية واضحة، شكلت بعداً مرجعياً لفكره، وحكمت حصيلته الوافرة من المعلومات والتوجهات.

والإشكالية التي يثيرها فكر ابن خلدون، هي أننا لا نقف من خلال مؤلفاته على ذلك الجهد التنظيري الكبير، ولا الحِجاج المستوفى، أو تلك المحاكمات النقدية المضنية، التي تواكب عادةً إنجاز مثل هذا العمل، بل يكاد معظم نتاج ابن خلدون يتسم بأنه يسير سهل، يجري مجرى السلاسة والاعتياد، على الرغم مما فيه من جِدة، وأصالة، وعمق. ولو عدنا إلى فحص مؤلفات فحول الثقافة العربية الإسلامية، وابن خلدون لا يقل شأناً عنهم: كابن حزم، والغزالي، وابن رشد، وابن تيمية، فسنجد أن الجديد الذي قدموه قد استند إلى محاكمات شاقة، وجهد كبير؛ كي يحققوا ما حققوا من النظريات والمعلومات، وأنهم كانوا يستقصون ويستوفون المسائل استيفاء كبيراً، مما تتضمنه مؤلفاتهم الكثيرة الموسوعية، بمجلداتها العديدة، واستقصاء وجوه الأدلة والبراهين للظفر بحكم ما.(1) فكيف تسنى لابن خلدون من خلال مؤلف واحد هو (المقدمة)، في فترة قصيرة، هي خمسة أشهر، من أن يؤسس لعلوم جديدة، ويجلي علوماً قائمة؟!. وإلى أي منهجية كان يستند؟ وهل هي مختلفة؟ وبم تتميز؟!

---

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، باحث أردني، dr.alzoubi_anwar@yahoo.com

(1) راجع، على سبيل المثال: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، وإحياء علوم الدين للغزالي، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، وما تنتظمه من عروض تدليلية شاقة ومضنية.

وهل يمكن رد هذا إلى متابعة ابن خلدون لإنجازات علماء سابقين له وتراكمها؟ أو يمكن رده إلى عبقرية متفردة ظهرت فجأة بنوع من الطفرة؟ أو إلى ظروف العصر وأحداثه؛ إذ كانت تشغل موطنه ومجال تحركه؟.[2] ولماذا ابن خلدون بالذات؟ فهل هناك سمات شخصية محددة، أو نوازع خاصة، هي التي فعلت فعلها في إنجازه؟!

بطبيعة الحال يمكن رد بعض نتاج ابن خلدون إلى مؤثر هنا، ومؤثر هناك، ولكن لا يمكن رد جميع ما أنجزه، أو أبرزه- على الأقل- لهذا. الأمر الذي يدفعنا إلى البحث عن السبب الكافي الكامن وراء هذا، أو الدافع إليه. ومما يلفت النظر أن ملامح شخصية ابن خلدون، حين تستقصى، تعد بسيطة التركيب، طيعة التشكل، وهي مختلفة عن شخصيات نظرائه من المفكرين والمصلحين في الثقافة العربية الإسلامية. فإذا كان معظمهم يتسم بالصلابة، والنزعة المثالية، والنموذج القدوة في القول والسلوك، فإننا نجد أن ابن خلدون على خلاف هذا؛ إذ تتسم شخصيته بالنفعية والوصولية، من غير أن يحاول مداراة هذا الأمر، فقد أشهر بخط يده ما فيه من عيوب وتصرفات، قد يحرص غيره على طيها، أو عدم الإفصاح عنها طواعية. وهذا الأمر يدعو إلى محاولة تقصي أسباب هذا الإفصاح والدافع إليه. وفي تقديري فإن السبب يعود إلى ما يمكن أن نلمسه من عملانية في فكر ابن خلدون وسلوكه؛[3] أي: تعلقه بالأمور العملية دون النظرية، والواقعية دون المثالية، والذارئعية دون المبدئية، وهو قد أشهر ما أشهر؛ كي يوضح لنا أهمية هذا الجانب وتقديمه له على غيره. ومما يؤكد ذلك أنه يعرض لنا من خلال كتابه (التعريف بابن خلدون)، الذي ألحقه بالمقدمة والتاريخ، مجريات حياته العملية على علاّ ا؛ كي يوقفنا على ارتباط ما توصل إليه بما تأثر به ومارسه خلال مسيرته، وذلك عن قصد وتصميم.

---

(2) هذه الآراء وغيرها أوردها أكثر من باحث. انظر على سبيل المثال لا الحصر:
- الوردي، علي. **منطق ابن خلدون**، لندن: دار كوفان، ص 103.

(3) عمدنا إلى وسم فكر ابن خلدون بالعملاني لاعتبارات عدة، منها: أن معظم الجديد الذي أبدعه يتعلق بالناحية العملية السلوكية؛ أي: في الحقول السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية عموماً، وكذلك ركونه إلى نزعة اسمية واضحة في كل نتاجه، وهي معنية بما هو جزئي ومشخص، وتستبعد ما هو كلي وعام، وتعد الكليات تسميات فحسب، لا وجود واقعياً لها، يضاف إلى هذا نزعته الذرائعية، والذرائعية توصف أحياناً بالعملية. وأخيرا -كما يرى هذا البحث- لا يمكن تفسير كيفية توصله إلى ما وصل إليه إلا من خلال شخصيته، وسيرة حياته، وسلوكه العملي.

ومن هنا يرى البحث، أن شخصية ابن خلدون العملانية هي التي كانت وراء كل إنجازه المتميز. وأعني بالشخصية العملانية، فضلاً عن تقديم العمل على النظر، طبيعة الحياة النفعية التي مارسها ابن خلدون، وما كان يحرك نشاطه من دوافع وميول، بلغت حد الهاجس في التأثير في سلوكه ونتاجه. وبجلاء هذا سنقف بشكل سببي ودافعي، على كيفية إنجاز ابن خلدون لعلومه الجديدة.

أولاً: الشخصية العملانية:

ينبغي علينا أن نرجع إلى ظروف حياة ابن خلدون، ونمط شخصيته، والمؤثرات التي فعلت فعلها فيها، والأساليب التي كان يتبعها، حتى نستطيع تفسير الأمر، أو مقاربته على الأقل، وإعادة تجميع الصورة على شكل سيناريو. وإذا عدنا إلى منجزه ذاته (المقدمة)، دون أخذ سيرته بعين الاعتبار، فإن ذلك لا يطلعنا كثيراً على تميز دراسته، ومطالعاته، وخبراته العامة. فهذه جاءت في معظمها شبه خلاصات إلى ما انتهت إليه العلوم في عصره، وهي- بلا شك- تنطوي على جهد تعلّمي وتعليمي كبيرين، ولكنها لا تنطوي على جهد تنظيري مضنٍ وشاق كما أسلفنا، على الرغم من النظرات النافذة والمؤثرة التي كان يوردها من حين إلى آخر. وهذه، لا يمكن بحال، قياسها إلى منجزاته التأسيسية للعلوم: كفلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع. بل جاء فيها ما هو فج، لم يخلُ فيه من التسرع، حتى في المعلومات والاستنتاجات التاريخية التي كان يسعى، في مقام أوليّ، إلى ضبطها وتخليصها مما علق بها من أوهام.(4)

---

(4) يرى ابن خلدون، في معرض نقده للفلاسفة في مجال العلم الطبيعي، أن: "المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا." انظر:

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط3، القاهرة: دار نهضة مصر، ج3، ص1213. وانظر قوله: "إن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة؛ لأنه إفراط في الفكر، كما أن البلادة إفراط في الجمود، والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية، والمحمود هو المتوسط." **المقدمة**، ج 2، ص576. وانظر أيضاً تعقب أخطائه التأريخية في المقدمة في:
- علاّل، خالد كبير. **أخطاء المؤرخ ابن خلدون**، الجزائر: دار الإمام مالك، 2005م.

ومن حسن الحظ أنّ ابن خلدون قد دونَ سيرته بنفسه، بتزامن ومواكبة مع المقدمة، ولهذا أهميته التي كان يدركها ابن خلدون، فيما نرى، وإذا سبرنا غور هذه السيرة يتوضح لنا أن مجريات حياته كانت مستغرقة في التعلم، وفي ممارسة العمل في الحقلين: السياسي، والدبلوماسي في البداية، ثم حقل التعليم الذي استقر فيه لاحقاً؛ إذ عمل في مستهلّ حياته موظفاً صغيراً، فكبيراً، لصالح جهات عديدة، كما أُوفِد في مهام دبلوماسية مميزة، سواء لإجراء المفاوضات، أم تألف القبائل لصالح السلاطين الذين كان يعمل لحسابهم، وهم كثر؛ مما جعله دائم التنقل والترحال، وهذا مكنه من ملاحظة اختلاف المجتمعات، وتباين الأحوال.

أما التعليم الذي مارسه فقد كان رسمياً نمطياً، يتعلق أكثر ما يتعلق بالفقه المالكي. غير أنه كان يعوض هذا من خلال مجالسة العلماء ومناظرتهم، طارحاً أفكاره الخاصة حول علومه الجديدة، وإنْ لم يكن متمكنا كلّ التمكن من العلوم العقلية. وما كان يورده في هذه العلوم يرتكز- في معظمه- على خلاصات عصره فيها، وربما آراء أساتذته، مع نظرات شخصية له نافذة وهامة.

ولو عدنا إلى الناحية السلوكية في حياة ابن خلدون، لما وجدنا تلك الواقعة الفعلية، أو الحدث الهام، الذي يمكن له أن يكون قد أخضع سلوك ابن خلدون لهذا الشيء أو ذاك. غير أن اهتمامات ابن خلدون على المستوى الشخصي وتطلعاته -كما سنتعرف- يمكن لها أن تلعب هذا الدور الخطير في تحقيق ما هو مناط اهتمامه.

ثانياً: الهاجس الخلدوني التوجه السياسي والعلمي:

وحتى يمكن تجميع خيوط هذه المسألة، لا بد لنا من ملاحظة هاجس تملّك ابن خلدون، منذ بداية نشأته،. ألا وهو ذلك الإرث العائلي. فقد اشتهر عن أسرة ابن خلدون، التي تعود بنسبها إلى إحدى القبائل اليمنية الشهيرة، بأنها ذات رياسة

سلطانية، ورياسة علمية، منذ جدها الأول خلدون الداخل. ويركز ابن خلدون على إيراد هذه المسألة نقلاً عن ابن حيان، ويستهل ا التعريف بنفسه؛ إذ يورد نصاً لابن حيان يقول فيه: "وبيت بني خلدون إلى الآن (عصر ابن حيان) في إشبيلية ايـة في النباهة، ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية، وبيتهم إلى الآن في إشبيلية، ثابت الأصل، نابت الفرع، موسوم بالرياسة السلطانية والعلمية."[5]

وإزاء هذا النص نحن أمام عدد من القضايا ممثلة في: النباهة لآل خلدون، والرياسة السلطانية والعلمية، المستمرة في العائلة، ثم الفروع النابتة من تلك الأصول، ومن بينهم جداه القريبان، اللذان توليا الحجابة لبعض السلاطين. ويشيد ابن حزم بنسب أسرة بني خلدون واصفاً إياهم "أ م من أعظم ثُوار الأندلس."[6] والنصان السابقان، المنسوبان لابن حيان وابن حزم، لهما دلالتهما من حيث السند والمتن، فلابن حزم وابن حيـان مكانتهما التوثيقية في علم الخبر والأنساب. وأما من حيث المتن، فهو ينتمي إلى أسرة عريقة ذات قيم اجتماعية متميزة، سواء في: الثورة، أم في ممارسة السلطة، أم في المكانة العلمية. وهذا ما نرى أنه شكّل هاجساً طاغياً لابن خلدون منذ بداية أمره، ويفسر لنا حرص ابن خلدون على ملازمة السلاطين مهما كان شأ م، وتقلّبـه في دواوينـهم، وركوب الخطر معهم، ونفهم من خلاله، اضطرار ابن خلدون لقبول وظائف بسيطة، مثل عمله كاتباً للعلامة في أول أمره، رغم كرهه لهذا. فلولا تطلعات ابن خلـدون، وهاجسه الضاغط، لما كان لهذه الوظائف من شأن لديه. لكنها، فيما قدر، تقربـه إلى عالم السياسة، وتضعه قرب الأحداث، وربما وسطها بعد حين، والاختلاط المباشر بمن في يدهم مقاليد الأمور، ويساعده في هذا نباهته ووصوليته.

1- التوجه السياسي:

بعد فترة مضطربة، نجد ابن خلدون يتقلد مناصب أرفع في بلاط إثر آخر، الأمـر الذي بات معه ابن خلدون منغمساً في عالم السياسة. غير أن الهاجس الخلدونيّ ما زال

(5) ابن خلدون. **التعريف بابن خلدون**، بيروت: دار الكاتب اللبناني، 1979م، ص7.
(6) المرجع السابق، ص3، 5.

يضغط باتجاه إنجاز ملموس في عالم السياسة، يتعدى الأحوال المتقلبة، أو البقاء عند حدود الامتثال للأوامر؛ كي يكون بالإمكان ضم ابن خلدون إلى ركب أسرة ذوي رياسة سلطانية. ومن هنا ثابر ابن خلدون على محاولة تحسين موقعه السياسي في خضم الأحداث المتصارعة في المغرب، فعمل على تحين الفرص لتحقيق هذه الغاية، سواء بعرض خدماته على الطامعين في الحكم، أم الانخراط في بعض المؤامرات والدسائس التي كانت تحاك ضد هذا الأمير أو ذاك. ومع أن مسعى ابن خلدون قد أخفق في كثير من المحاولات؛ مما جر عليه الخصومات والويلات، إلا أنه كان ينجح أحياناً. ومهما يكن من أمر، فقد كان على استعداد لتغيير جلده السياسي تبعاً لاستهدافه رياسة سلطانية دون عناء كبير، وتكرر المشهد أثناء دعوته إلى الأندلس التي خرج إليها؛ تخلصاً مما لحقه بالمغرب والأجواء المتوترة فيه. فلاحقته الخشية منه في البلاط الأندلسي، الذي اضطر- أيضاً- إلى مغادرته والعودة إلى المغرب، وقد سنحت له الفرصة بدعوته لتولي منصب الحجابة لصالح سلطان كان مسجوناً وإياه لفترة.

وقد أهل السلوك الذرائعي ابن خلدون إلى تقلد مناصب مهمة: كالحجابة، وهذا يشكل إنجازاً كبيراً، لكنه، على ما يبدو، أقلّ من مطامح ابن خلدون برئاسة سلطانية ثابتة راسخة. بل ربما كانت تطلعاته أكبر من هذا؛ إذ نظره نحو الرئاسة الأولى. ويؤيد هذا سيرته السابقة، وخواطره اللاحقة حول نشأة الدول واستمرارها، وعمله في الوقت ذاته لأكثر من جهة، وخشية الأمراء منه، حتى من يكلفونه بمهام أساسية لتوطيد سلطانهم، رغم عدم الثقة المطلقة به. وهو يرد هذا إلى كيد السعاة والوشاة، وإلى أسباب كان يتذرع بها.[7] لكن الجميع كان يشعر بأهميته وقدراته على الإدارة، وتألف القبائل، وهذا شكل، إلى حد ما، بعض الحماية له، وأبقاه مثار اهتمام واستقطاب أكثر من جهة، فما يكاد ينخرط في مهمة إلا وتتبعها أخرى.

(7) المرجع السابق، ص261.

2- التوجه العلمي:

استطاع ابن خلدون، بالرغم من الظروف المحيطة به ومن عمله الشاق، أن يكّونَ له شخصية علمية من خلال تلمذته وتواصله مع كبـار علمـاء عصـره، وتجربتـه الشخصية، إلا أنه لم يكن قد بلغ مكانة تسمو على مكانة الأديب أو المؤرخ. ونعتقد أنه في هذه المرحلة دخل في أزمة باتت تلازمه، من حيث فشله في تحقيق أحلامـه، أو على الأقل الاحتفاظ بالمكاسب التي كان يحققها من حين إلى آخر. وأعني بأحلامـه: تحقيق الرياسة السلطانية الثابتة، والاحتفاظ ا دون منازع، وقد دفع هذا ابن خلدون إلى التفكر في كيفية نيل السلطة السياسية، وما يساعد على الاحتفاظ ا طويلاً. وقد كان هاجسه أصلاً يضغط ذا الاتجاه، واضعاً من نفسه نموذجاً، فأخذ يفكـر فيمـا يعترض سبيل تحقيق تطلعاته شخصياً. ولنا هنا أن نفترض أن أول مشكلة واجهت ابن خلدون في مسعاه إلى نيل سلطة أعلى مما وصل إليه، والاحتفاظ ا بثبات واستمرار، كانت قد تركزت لديه بكشف سبب يبدو وجيهاً، ويحول دون تحقيق تطلعاتـه، ألا وهو: افتقاره شخصياً إلى العصبية؛ إذ إن جميع الطامعين في الحكم والساعين له، ممـن وفقُوا، تسندهم عصبية لها شأ ا،[8] فيما يفتقر هو إلى هذا؛ مما ولد عنـده شـعوراً بالإحباط.

لذا نرى أن ابن خلدون حينما عرِض عليه منصب الحجابة في المرة الأخيرة يعتذر، ويوصي بمنح هذا المنصب لأخيه، وهذا بحد ذاته له دلائل عدة، من أبرزها: أنه بـات يدرك أن شخصه ومسعاه أكبر من البقاء على هذه الشاكلة، مـن تـولي المناصـب والخروج منها. ويدرك كذلك أنه لن يستطيع الاحتفاظ به في ضوء هاجسه بالسـعي إلى السلطة الأولى؛ لذا فضل تجنب الاستمرار في تقلد المناصب، وحتى القيام بـالجهود الدبلوماسية التي كان يكلف ا ضمن ظروف غير مستقرة ومحفوفة بالمخاطر. وهو في غنى عن إعادة وتكرار تجاربه السابقة التي مر ا، وهذا ما دفعه إلى الاهتمام بـالتفكير في الدولة وكيف تنشأ، وتستمر، وتضمحلّ.

(8) كان السلاطين ينتمون لقبائل، منها: بنو حفص في تونس، وبنو عبد الواد في تلمسان، وبنو مرين في فاس، وقد أقاموا سلطا م إثر ا يار دولة الموحدين، وتنازعوا فيما بينهم السلطات.

3- الانقطاع للعلم:

هاهنا نجد الهاجس الخلدونيّ ينعطف باتجاه آخر، كان يلح بدوره، وإنْ بدا خافتاً أول الأمر، لكنه لم يلبث أن قوي أكثر، وتغلب على الاتجاه السياسي، الذي كان منغمساً فيه. وكان منطقياً أن يتجه إليه بعد كشفه لدور العصبية في نيل السلطة والاحتفاظ بها، وكيفية نشوء الدولة واستقرارها. وبما أنه شخصياً يفتقر إلى العصبية، أهم العناصر-في نظره- التي تقوم عليها دعائم الحكم، ولا سبيل بغيرها لنيل السلطة الأولى،[9] والاحتفاظ بها، فعليه إذن أن يخفف من جذوة هاجسه باتجاه تحقيق الرياسة السلطانية. وبما أن ابن خلدون كان قد مر بتجارب كبيرة، تؤهله حتماً لتأريخ الأحداث والوقائع ومجريات الأمور في المغرب بما يجعله مرجعاً تاريخياً لها، فربما يعوض هذا عن إحباطه السياسي، وربما يؤهله إلى النظر فيما يتجاوز مسألة تدوين التاريخ إلى فلسفته، والتوصل إلى قناعات في هذا الموضوع، من خلال تفكره في العصبية والدولة. ففتوره السياسي هذا كان لازماً- أيضاً- للاندفاع بقوة في مجال جديد. وهذا ما يفسر توجه ابن خلدون العلمي؛ علّه ينجح عبر هذا السبيل بما لم يستطع تحقيقه في السياسة.

وبما أن الهاجس الخلدونيّ، قد تحرك باتجاه آخر بعد تعذر الرياسة السلطانية؛ نظراً للعقبات التي لا يمكن تجاوزها، وأهمها عدم توافر العصبية، فإن فكر ابن خلدون قد انعطف باتجاه تحقيق الرياسة العلمية، الشق الثاني الذي يميز أسرة ابن خلدون بشكل عام. فأسرته لم توسم برياسة سلطانية فحسب، بل ورئاسة علمية أيضاً، وربما التوفيق يحالفه هنا، ويحقق ذاته، لاسيما أن لديه الكثير مما يمكن قوله، وفي كل الشؤون تقريباً.

وبعد إخفاقه في المسعى السياسي دخل ابن خلدون في تأمل عميق جاد، فلماذا لا يسعى إلى الرياسة العلمية وقد أصبح لديه الكثير الكثير مما يمكن قوله، بل والجديد الجاد من النظرات حول التاريخ، ونشوء العمران والدول، ولديه الملاحظات الوفيرة حول كثير من المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية. ومن هنا ابتعد ابن

---

(9) يرى ابن خلدون "أن المطالبات كلّها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية" انظر: **المقدمة**، مرجع سابق، ص573.

خلدون عن أجواء السياسة ومجريات الأحداث، واعتكف متابعاً تأملاته حول المسائل، التي بدت تثار في تفكيره، وتتوالد في ذات نفسه بسرعة فائقة. لكن كيف له أن يكون ذا رئاسة علمية؟! هل يتأتى هذا إلا بإتقان هذا الأمر، والإتيان بالجديد المفيـد أولاً، وبالإنجاز المعرفيّ ثانياً.

لقد تفرغ ابن خلدون كلياً للتأليف، وشعر أنه قاب قوسين أو أدنى مـن تسـلم رياسة علمية حقة، بشروطها التامة. وهذا دعاه إلى التوسع في كتابة التاريخ لفضـاء أرحب وأوسع، بما يبين دور العمران في نشأة الدول واضمحلالها، ملاحظاً الفرق بين مختلف ا تمعات التي تقلّب فيها: كالحضر، والبداوة، أو الفـروق بـين التجمعـات المختلفة، أو أنماط العلاقات الاجتماعية، والعادات، والتقاليد، إلخ. ولا ريب أنه ـذا سيطور منهجية لها شأ ا في فهم التاريخ وتعليل حركته، وتقديم نظريات يمكن التعويل عليها في كيفية نشأة الدول، واستمرارها أو انحلالها. وهذا أشعل في فكر ابن خلدون نقاطاً عدة، يمثل كل منها جانباً من جوانب اهتماماته، والمسائل التي حـاول حلـها. وجعله يفكر في كيفية لملمة خواطره وتأملاته، وتقديم رؤاه حول المواضيع المختلفـة الهامة والجديدة في فكره. وقد يسر لابن خلدون المضي في مسعاه، توفقُـه في وضـع تبويبٍ أولي للمقدمة، استطاع أن يستوعب الكثير مما يود قوله في مختلـف المسـائل، بحيث يكون في هذا التبويب متسع لقول المزيد، وربما الحذف والاختصار.

ولم يكتفِ ابن خلدون في المقدمة بإيراد الجديد، ولكنه تناول جميع الموضـوعات التي تشغل بال المفكرين والعلماء، بحيث جاء جهده كله، فضلاً على إيراد الجديـد، موسوعياً يكاد يعيد نظم معظم المعطى الثقافيّ حتى زمنه، مبيناً فيه رأيه الشخصـي في كثير من الأحوال، بما ينسجم مع المنهجية التي توصل إليها. والملاحظ هنا، بوجه عام، أنه قد استند في إعادة نظمه للمسائل إلى نزعة اسمية واضحة تحكم جميع آرائه تقريباً.

وحرص ابن خلدون، وهو يضع خواطره الأولية حول هذه المواضيع، أن لا يغفل عن سرد وقائع حياته وأخباره واهتماماته، مما حواه التعريف. فانقطع تلك السـنوات الأربع للتفكير والتأليف فيما جرى له، ومحاولة استنباط الرؤى والأسباب التي قصرت به عن مسعاه السياسي، و ذا أخذ ابن خلدون يصيب الرياسة العلمية، مـدركاً أنـه

ينشئ علوماً جديدة، ويطور علوماً سابقة. إذن، ليس عليه بعد هذا الإنجاز إلا أن يعود إلى الحياة العامة، طارحاً نفسه عالماً يشار إليه، فاتجه إلى تونس؛ إذ إن تطلعـات ابـن خلدون السياسيةلم تنته ائياً، وكانت تطلّ بين الحين والآخر. مما جعله موضع ريبـة من السلطان، الذي وضعه تحت رقابته المباشرة، فكان إذا غاب يأمره بمرافقته؛[10] كي يبقى تحت مراقبته. ولما طال الأمر بابن خلدون على هذا النحو، وجـد أن عليـه أن يحاول الانفلات منه، وإبطال أساس الشك به، وذلك بمغادرة المغرب ائياً، ومحاولـة متابعة رياسته العملية في موطن يقدر هذا الأمر أكثر، ولا يخشى منه في الوقت ذاتـه على السلطة، فاتجه إلى القاهرة، حيث سوق العلم رائجة، فما كان منه إلا أن أوهـم السلطان بأنه يزمع السفر إلى الحج، فأذن له،[11] لكنه استقر في القاهرة حيث بدا نجمه بالسطوع، وتولى وظائف علمية وقضائية رفيعة.

و ذا نرى أن شخصية ابن خلدون ونتاجه، قد تبلورا من خلال دوافع خاصة، لها علاقة بتراث الأسرة، والهاجس الذي ملك عليه لبه، وهذا ما جعـل نتاجـه لصـيقاً بشخصيته وهاجسه.

ثالثاً: المنهجية الخلدونية:

وبما أننا ذكرنا أن ابن خلدون لم يكن له جهده التنظيري الكبير، بالمعنى الفلسفي، حتى يتوصل إلى علوم أو يبطل علوماً، وإنْ كان على درجة عاليـة مـن التحصـيل والاطلاع الواسع بالثقافة العربية الإسلامية، وما ورثته من ثقافات، ويورد الخلاصات المركزة في هذا جميعاً. فكيف تسنى لابن خلدون التوصل إلى الجديد؟ وما هي المنهجية أو الآلية الفنية التي اتبعها؟

طبعاً لا يمكن إغفال دور هاجسه في تحديد توجهاته، وأيضاً تأثره ببيئته، وتشربه بتلك النـزعة الاسمية في كل أعماله. فهذه جميعاً لها تأثيرا ا البالغة، لكن هذا وحـده

(10) ابن خلدون. **التعريف بابن خلدون**، ص261.
(11) المرجع السابق، ص262.

لا يكفي في غياب المنهجية المنطقية النقدية المضنية، فإلى أي آلية أو منهجية ركَن ابن خلدون حتى يمكن استكمال تفسير الأمر؟

في تقديري، وربما كان هذا مستغرباً في ضوء ما كُتِب عن ابن خلدون، أنه لم يلجأ إلى آلية منطقية صورية أو مادية، وإنْ كان يستعمل هذا بين حين وآخر، وبشكل بعدي، وإنما لجأ إلى الحدوس الخاطفة. والحدس- بصرف النظر عن تباينه، كما قيل، عن أسلوب التنظير العقلي الشاق، والاستدلال بشقيه: الاستنباطي والاستقرائي- يتماهى بكل الخطوات والأساليب المنهجية. وغالباً ما يركن إليه في إيراد الجديد، مع احتمال نسبة من الخطأ فيه، بل إيراد آراء فجة غير مستوية. وفي الواقع فإن استثمار ابن خلدون للحدس بكثافة في التوصل إلى أحكامه، واستجلاء الغوامض، أعطاه ميزة كبرى في التوصل إلى الجديد، رغماً عما أوقعه فيه من مثالب هنا وهناك. والحدس يمكن له أن يحلق بالفكر أو العكس من ذلك، وهذا بحسب الحصيلة، وسعة الخبرة، ووفرة المعلومات، ودقة الملاحظة، والدربة المتواصلة، بحيث يصبح ملكة تستعمل غالباً. وهو بحد ذاته، إدراك مفاجئ لعلاقة أو علاقات، ويحضر دون استئذان، وإن كان يحتاج إلى تحققات كي يثبت، ويوفر قضايا معتبرة تتبع الشواهد والأدلة، وهو بهذا يتماهى بالفروض إلى حد ما.

وقد أدرك ابن خلدون هذه المَلَكة في نفسه، آخذاً على بعض الطرق الأخرى: كالمنطقية، والمحاكمات النقدية، العيوب الكثيرة، رغم الإشادة بها أحياناً في ظروف معينة،[12] لاسيما منطق الجهات، واقترح أنْ يتم اللجوء إلى الحدس، كمقدمة لا غنى عنها في حل الإشكالات والمعضلات التي يواجهها المفكر من خلال الطرق الأخرى.

(12) ذكر ابن خلدون عن المنطق أنه: "أصح ما علمناه من قوانين الأنظار" **المقدمة**، ج 3،ص1217، وبخصوص منطق الجهات يقول: "فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ويميز بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنما مرادنا بالإمكان بحسب المادة التي للشيء"، انظر :
- ابن خلدون. **المقدمة**،ج2، ص566. ولاشك أننا هنا أمام تأثير ظاهر لابن حزم، ولابن تيمية.

يقول ابن خلدون، بعد أن يستعرض بعض المشكلات المنهجية عبر الطرق المنطقية: "فإذا ما ابتليت بمثل ذلك، وعرض لك ارتباك في فهمك، أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك، وانتبذ حجب الألفاظ، وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملةً، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطرت عليه، وسرح نظرك فيه، وفرغ ذهنك له؛ للغوص على مرامك منه، واضعاً لها حيث وضعها أكابر النظار قبلك، مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم في ذهنهم من رحمته، وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون، فإذا فعلت ذلك، أشرقت عليك أنوار الفتح من الله، بالظفر بمطلوبك، وحصل الإلهام الوسط، الذي جعله الله من مقتضيات ذاتيات هذا الفكر، وفطره عليه كما قلنا، وحينئذ، فارجع إلى قوالب الأدلة وصورها فأفرغْها فيه، ووفِّهِ حقه من القانون الصناعي، ثم اكسه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة، وثيق العرى، صحيح البنيان. وأما إذا وقفت عند المناقشة والشبهة في الأدلة الصناعية، وتمحيص صوابها من خطئها، وهذه أمور صناعية وضعية، تستوي جهاتها المتعددة، وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح، فلا تتميز من جهة الحق، إنما تستبين إذا كانت بالطبع فيستمر ما حصل من الشك والارتياب، وتسدل الحجب على المطلوب، وتقعد بالناظر عن تحصيله، وهذا شأن الأكثرين من النظار المتأخرين. والذريعة إلى درك الحق بالطبع، إنما هو الفكر الطبيعي، كما قلناه، إذا جرد من الأوهام، وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى، وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك في الأكثر."(13)

نحن هنا إزاء نص مهم جداً، وأمام منهجية مختلفة نسبياً، وأمام عقلانية لم تحفل كثيراً بمستويات التنظير والجدل التي سادت قبله عند كبار الفلاسفة والفقهاء ومجمل المفكرين عموماً، وإنما اصطنع لنفسه عقلانية جديدة، فيها قصور واضح عن مواكبة غيره، لكنها تتضمن أبعاداً حدسية نافذة، تتبنى رؤى موفقة، كما حصل بتأسيسه لعلوم جديدة، وركونه إلى نظرة أو مرجعية اسمية في نتاجه. وهذا الموقف الاسمي لم

---

(13) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص1247.

ينظر له ابن خلدون كما ينبغي، ولكنه اتبعه حدساً في كل نتاجه تقريباً. وبالطبع يمكن رد هذا إلى تمحيصه لنتاج كثير من المفكرين قبله والتأثر بها، أو اتخاذ مواقف منها: كابن حزم وابن تيمية في النزعة الاسمية، والغزالي في الحدس، وربما عبر تأثره بأساتذته، كالآبلي، شيخه في العلوم العقلية، وأساتذة هذا الأخير: كابن البناء، والمغيلي، اليهودي. إلا أنه كان يعي دور الحدس وقيمته أكثر منهم، كما أنه ركن إليه بوفرة في نتاجه.

والحدس-كما وعاه ابن خلدون واتبع هديه، ودعاه الإلهام- ليس خالصاً، بل هو يترافق مع كل الخطوات المنهجية التي يمكن أن تتبع؛ إذ يتماهى بالفطرة، وبالتجربة، وبالاستدلال، وهو يرتكز أساساً على فضاء الفكر الطبيعي، أو على مرجعية عالم الشاهد والخبرة فيه، وقدرة العقل على اقتناص العلاقات والوسائط وفهمها. وكل هذا يتم في لمح البصر عند نقطة معينة، وكأنه إلهام، باستبعاد الأمر الصناعي وإشكالياته في البداية، بل قد يحجب الأمر الصناعي (المنطق ومناهج البحث) عنه، بتوارد الشبهات، والغرق فيها، مما يجعل الباحث في تخبط قلّ أن يسلم منه.

وهذا الفهم للحدس يبرز فيه تأثير ابن حزم والغزالي وابن تيمية، من جهة لفت الأنظار إليه، كما أن النزعة الاسمية ذاتها لدى ابن حزم وابن تيمية خاصة لها تأثيرها. لكن ابن خلدون يعطي الحدس أهمية كبرى حين يرى أنه وراء كل جديد، ليس لديه فحسب، بل لدى من سبقوه من النظار، وأنه يتماهي معهم بعمليات الاستدلال، غير أننا يجب أن نلاحظ ما يترافق معه من عناصر لازمة كالدافعية إليه، والخبرة بموضوعه، والمرجعية أو الخلفية الموجهة له.

خاتمة:

في وسعنا بعد هذا الطواف في عالم ابن خلدون القول: إن ابن خلدون، في إنجازه العظيم، توافرت له عناصر أساسية تبدو لازمة لإنتاج الجديد، منها: أولاً: الدافعية القوية التي بلغت حد الهاجس، وتمثلت في تراث الأسرة العائلي، والشغف بالحصول على رياسة سلطانية، ثم علمية، في سبيل تحقيق الذات. وثانياً: الخبرة الكبيرة في عالم

السياسة والدبلوماسية، والتقلب في الأمصار والعمران وا تمعات، وهذا ما أكسـبه معيناً لا ينضب من الوقائع والأحداث، التي يمكن كشف علاقا ا وملابسا ا. وثالثاً: مطالعاته وتحصيله الثقافيّ الواسع من مصادر شتى. ورابعاً: الحدسية الشفافة السـهلة، التي لا تغرق في التنظيرات والتعقيدات، أو تقصي الأدلة والبراهين وسبر غورها المعقد. وخامساً: المرجعية الاسمية، فهي قد أبقت معظم نتاجه على صـلة بـالواقع، ضـمن المحسوس الملموس في عالم الشاهد. وسادساً: النفعية، التي مكنته أكثر من فهم خبايـا النفس ونوازعها، وأبقت توجهاته ذرائعية وصولية، تم بالحراك الاجتمـاعي علـى عِلاته، دون المثالية والإغراق في أجواء معيارية حالمة. وأخيراً: توفقه في التبويب الأولي لمقدمته، بحيث استوعبت إعادة قراءة ونظم مجمل المعطى الثقافي حتى عصره بشـكل موجز، سهل، حافل بكثير من النظرات النافذة.

إن هذه المنهجية والعناصر التي تستند إليها، هي في تقديري منهجيـة متميـزة، ويمكن الاعتماد عليها، لا في تصويب المعلومات فحسب، ولكن بتجاوزها إلى تقـديم الجديد. فالجديد لا يمكن تحقيقه إلا ضم القديم، وتوافر الدافع، والتعويل على الخـبرة الكافية في الموضوع مثار الاهتمام، ضمن إطار الواقع والأمور المحسوسة. إن هـذا في مجمله يحتاج إلى استبصار وتدبر واستشراف؛ كي يتبلور أمامنا منهج جديد واعد، لا يمكن نسبته الفكرية والعملية إلا لابن خلدون، ذلك العلَم الفـذ في تاريخنـا الثقـافيّ الحضاري.

بعض المؤتمرات والندوات التي عقدت عن ابن خلدون
بمناسبة المئوية السادسة على وفاته

1. **ندوة علمية دولية بعنوان "البعد الديني وم لته في تجربة ابن خلدون الفكرية"،** نظمتها جامعة الزيتونة التونسية بالاشتراك مع وزارة الشؤون الدينيـة بمدينـة تونس أيام 20-22 فبراير 2006م.
2. **مؤتمر بعنوان: "ابن خلدون : منابع الحداثة"،** عقد في مدينة تونس، بالتعاون بين ا مع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيـت الحكمـة)، ووزارة الثقافـة والمحافظة على التراث التونسية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلـوم والثقافـة (إيسيسكو)، في الفترة: 13-19/مارس/2006م
3. **مؤتمر بعنوان: "ابن خلدون عالما ومفكرا وسياسيا"،** عقد في تونس، بالتعاون بين جامعة تونس المنار، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث التونسية، في الفتـرة: 13- 14/ ابريل/ 2006م.
4. **ندوة دولية بعنوان: "المصطلح والنظرية عند ابن خلدون"،** عقدت في تـونس/ بكليتي الآداب والعلوم الإنسانية في مدينتي منوبة وسوسـة، بإشـراف وزارة التعليم العالي، 7-9/ ديسمبر/ 2006م
5. **ندوة دولية بعنوان: "راهنية ابن خلدون"،** عقدت في تونس، بتنظيم من جامعـة صفاقس/ تونس، في الفترة 15-17/نوفمبر/ 2006م.
6. **ندوة عالمية بعنوان: "ابن خلدون ناظراً ومنظوراً إليه"،** عقدت في تونس، بتنظيم من مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية في تونس، في الفتـرة 16-18/ نوفمبر/ 2006م.

7. **معرض وفعاليات ثقافية بعنوان: ابن خلدون.. البحر المتوسط** في **القرن الرابع عشر.. ازدهار وسقوط الإمبراطوريات)** نظمته الحكومة الإسبانية بإشـراف القصر الملكي بإشبيلية "ريال الكاثار" من 18- 30 مايو (أيار) 2006م. ا

8. **مؤتمر «ابن خلدون»** عقد في المركز الثقافي الإسلامي بمدريد/إسـبانيا، ونظمـه المركز بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية بجدة، والجامعة الوطنية (إسـبانيا)، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) في الفترة من 3 إلى 5 نوفمبر 2006م

9. **مؤتمر بعنوان: "ابن خلدون والعصر"**، عقد في مدينة حلب/ سوريا، بتنظيم مـن كلية الآداب في جامعة حلب/ سوريا، مارس/ 2006م

10. **ندوة دولية بعنوان: "ابن خلدون"**، عقدت في صنعاء/اليمن، بتنظيم اتحـاد الأدباء والكتاب اليمنيين، بالتعاون مع المكتب الدائم لاتحاد الأدباء والكتـاب العرب، في الفترة: 29/7-1/8/2006م.

11. **ندوة دولية بعنوان:"عالمية ابن خلدون"**، عقدت في مكتبة الإسكندرية/ مصر، بالتعاون بين مكتبة الإسكندرية، وا لمس الأعلى للثقافة في مصر، ومؤسسـة التراث الأندلسي، ووزارة الثقافة الإسبانية،5-7/ ديسمبر/ 2006م

12. **ندوة دولية بعنوان: "ابن خلدون ووحدة المعرفة"**، عقدت في القاهرة، بتنظيم من ا لمس الأعلى للثقافة/ مصر، في الفترة 2-4/ ديسمبر/2006م.

13. **ندوة دولية بعنوان:" حول ابن خلدون"**، عقدت في استوكهولم بالسـويد، بتنظيم من المعهد الثقافي العربي ومتحف المتوسط بستوكهولم بالتعاون مع جمعية الصداقة السويدية التونسية، 24/ابريل/2006م

14. **ندوة دولية بعنوان: "ابن خلدون والحياة المعاصرة"** عقدت في جامعة محمد بن سعود/ الرياض، بتنظيم من الجمعية السعودية لعلم الاجتماع والخدمة الاجتماعية، في الفترة 24/يناير/2006م.

15. **ندوة دولية بعنوان: " ستمائة عام على رحيل العلامة العربي عبد الرحمن ابن خلدون"**، عقدت في غزة/ فلسطين، بتنظيم من جامعة القدس المفتوحة منطقة غزة التعليمية، في 2/إبريل/2006.

16. **مؤتمر بعنوان**: "**الفكر الخلدوني وخطاب الإصلاح**"، عقد في البحرين، بتنظيم من جامعة البحرين، في الفترة 9-11/ مايو/ 2006م.

17. **ندوة دولية بعنوان "عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية"**، عقدت في الأردن، بتنظيم من المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، في الفترة 9-10/ مايو(أيار) 2007م.

18. **ندوة دولية بعنوان:"ابن خلدون عالماً"،** عقدت في الجامعة الأردنية/ الأردن، بتنظيم من قسم علم الاجتماع والعمل الاجتماعي في الجامعة الأردنية بالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، 2006م

19. **ندوة بعنوان: "العلامة ابن خلدون وإسهاماته** في **التراث الإنساني**" جامعة مؤتة، الأردن، 17 نيسان 2006م.

20. **ندوة دولية بعنوان: "ابن خلدون، ميشيل فوكو: المثال، والحالة، والأنموذج"**، عقدت في الدار البيضاء/ المغرب، بتنظيم من مؤسسة الملك عبد العزيز/ الدار البيضاء، في الفترة يومي 24 – 25/ نوفمبر/ 2006م

21. **مؤتمر بعنوان: "قراءات فلسفية** في **ابن خلدون"،** عقد في المغرب، بالتعاون بين اليونسكو والحكومة المغربية، في الفترة: 15-18/يونيو/ 2007م

22. **الاحتفاء الثقافي بأعمال ابن خلدون (سلسلة من المحاضرات)** في مدينة فاس المغربية في الفترة 9 نوفمبر 2006 حتى 25 يناير 2007م.

23. **ندوة بعنوان: تراث العلامة ابن خلدون** نظمها مركز التـراث والمجتمـع في جمعية إنعاش الأسرة في مدينة البيرة/ فلسطين يوم 19 مارس 2006م.

24. **الملتقى الدولي حول فكر العلامة ابن خلدون**، نظمته جامعة ابن خلـدون في تيهرت بالجزائر يومي 16-17 مايو (أيار) 2006م.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

1. **The Polymath**, Bensalem Himmich, Cairo: American University in Cairo Press, December 1, 2003, 256 Pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**الموسوعي**"، وهو رواية حازت على جائزة نجيب محفوظ للأدب؛ إذ يتناول فيها المؤلف الحياة العاصفة للفيلسوف العربي البارز ابن خلدون، مستخدماً في ذلك المصادر التاريخية، ومواد خاصة من أعمال الكتاب الذين تناولوا حياة ابن خلدون بالبحث والدراسة، للوصول إلى بناء العالم الشخصي والفكري الخاص بأهم عباقرة القرن الرابع عشر. وتركز الرواية بشكل رئيس على العلاقة المرتبكة بين المفكرين والقوى السياسية، أي: بين العلماء والسلطة، مخاطباً بذلك عصرنا الحالي من خلال الحجاب الشفاف للتاريخ.

2. **Ibn Khaldun: History As Science and the Patrimonial Empire,** Robert Simon, Translated into English by Klara Pogasta, Akademiai Kiado (March 2003), 290 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**ابن خلدون: التاريخ كعلم والإمبراطورية الموروثة**". وهو في الأصل مؤلف باللغة الهنغارية صدر عام 2002، وقد تمت ترجمته الى اللغة الإنجليزية، ويحتوي على أربعة فصول تحمل العناوين التالية: "في متاهة بحث ابن خلدون"، وفيه حديث عن ابن خلدون من وجهة نظر عصرية، وتأثير ابن خلدون في الكتابة التاريخية التركية الكلاسيكية. أما الفصل الثاني، فهو بعنوان: "مراحل الحياة النموذجية"، وفيه تفصيل حول حياة ابن خلدون ومراحلها: ولادته، ونشأته، وعمله في المحاكم والسياسة، وسفره، وعودته الى تونس. أما الفصل الثالث فجاء بعنوان: "الأساس النظري للعلم التاريخي". وحمل الفصل الرابع عنوان:" ابن خلدون كمنظّر

للإمبراطورية الموروثة"، وفيه بعض التعليقات المنهجية، والأشكال الجوهرية للبدوي، ونماذج العمران الحضري.

3. **The Epistemology of Ibn Khaldun (Culture and Civilization in the Middle East),** Zaid Ahmad, Routledge Curzon; 2003, 256 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**نظرية المعرفة عند ابن خلدون: الثقافة والحضارة** في **الشرق الأوسط**". وهو شرح تحليلي لنظرية المعرفة عند ابن خلدون، ويتركز حول الفصل السادس من مقدمة ابن خلدون، وفي هذا الفصل المعنون بـ "كتاب العلم"، وضع ابن خلدون مخططا لأفكاره العامة عن المعرفة والعلم، وعلاقتهما مع التنظيمات الإنسانية الاجتماعية وتأسيس الحضارة. و تضمن الكتاب عدداً من العناوين منها: الأدوات التقديمية لدراسة الفصل السادس من "المقدمة"، والإنسان بوصفه حيواناً مفكراً: مقدمة فلسفية لعلم النفس البشري، وتأسيس التنظيمات الاجتماعية، وأقسام العلوم، والمنحة والعلم والطريقة التربوية، واللغة والأدب.

4. **Ibn Khaldun: His Life and Works**, Muhammed Abdullah Enan, The Other Press, 2007, 198 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**ابن خلدون: حياته وأعماله**". وتناول فيه المؤلف ابن خلدون، من خلال تصويره مؤسساً لعلوم التاريخ والاجتماع والاقتصاد الحديث، ومن خلال تجاربه التي عاشها في فترة تاريخية مضطربة؛ إذ وضع فلسفته الخاصة للتاريخ، وهي في نظر المؤلف من أعظم أعمال بني البشر. والكتاب مقسم الى جزأين: يتناول الأول حياة ابن خلدون في شمال أفريقيا والأندلس، ومن ثم انتقاله الى مصر. أما القسم الثاني، فيتناول التراث الفكري والاجتماعي لابن خلدون، من خلال وضعه لأسس علوم: الاجتماع، والتاريخ، والسياسة. ويتطرق بعد ذلك إلى الحديث عن الفكر النقدي الذي تناول أعمال ابن خلدون.

5. **Medieval West Africa: Views From Arab Scholars and Merchants,** Nehemia Levtzion and Jay Spaulding (Editors), Markus Wiener Publishers; Revised Edition 2003, 125 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**غرب أفريقيا** في **القرون الوسطى: رؤى من العلمـاء العرب وتجّارهم** ". يتحدث الكتاب عن قصة غرب أفريقيا الواقعة جنوب الصـحراء العربية إبان القرن التاسع وحتى القرن الرابع عشر، وذلك من خلال وجهـات نظـر الجغرافيين والمؤرخين والرحالة العرب. ويتوصل المؤلف الى أن أفضل من قدم معلومات مفصلة وشاملة وأصيلة عن غرب أفريقيا في القرن الرابع عشر الميلادي، هما: المـؤرخ العربي الكبير ابن خلدون، والرحالة العربي ابن بطوطة.

6. **العصبية والحكمة: قراءة** في **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون،** سعيد الغانمي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006، ط1، 188 صفحة.

يتناول الكتاب موقف ابن خلدون من الفلسفة، وموقع نظريته في العصبية، مـن مجمل الجهاز المعرفي والفلسفي الذي اعتمده. وقد عرض المؤلف لموقف ابن خلـدون المعلن والضمني من الفلسفة، بوصفها تساؤلاً كان يراود ابن خلدون منـذ لحظـات شبابه، لكنه توصل إلى فلسفته في العصبية لحظة اعتزاله في قلعة بني سـلامة. ويـرى المؤلف أن محور نظرية ابن خلدون هو العصبية، ولذلك فإنه يـبين علاقـة العصـبية بالحكمة المستقاة من التأمل في معنى التاريخ وفلسفته، وبيان الكيفية التي يمكـن ـا للعصبية أن تحقق الحكمة التاريخية، وكيفية استعمال ابن خلدون هذا الجهاز المفاهيمي في اكتشف علم العمران. ويقرر المؤلف في ضوء ما عرضه في الكتاب أن ابن خلدون يبدو معاصراً لنا أكثر بكثير مما نبدو معاصرين لأنفسنا.

7. **رحلة ابن خلدون سلسلة ارتياد الآفاق،** عارضها بأصولها وعلق حواشيها: محمد بن تاويت الطنجي، بيروت: المؤسسة العربيـة للدراسـات والنشـر، 2003، ط1، 560 صفحة.

يضم الكتاب يوميات ابن خلدون ورسائله التي كتبها أثناء تنقله وسفره المتواصل في أمصار المغرب والأندلس والمشرق العربي حتى أيامه الأخيرة. كما ذكر فيه أيضـاً أخبار توليه المناصب، وعزله عنها، والأدوار السياسية التي لعبها. وقد اعتاد المحققـون النظر إلى هذا الكتاب، على أنه جزء من كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر..."، وظل هكذا إلى أن وضع المحقق جهده في تحقيقه والتعليق على هوامشه. وقد واجهت المحقق جملة مصاعب، بسبب اختلاف النسخ وتعددها، فضلاً عن التطور الذي طرأ على فكر ابن خلدون واتساع آفاق ثقافته.

8. **الدلالات الحضارية** في **لغة المقدمة عند ابن خلـدون،** حسـن إسماعيـل، **بيروت: دار الفارابي،** 2007، ط1، 566 صفحة.

قدم الكتاب قراءة جديدة لمقدمة ابن خلدون على أساس من العلاقة التبادلية بين اللغة والحضارة، تدرس لغتها ألفاظاً وتراكيب، في محاولة للكشف عن خفايا تطـور الدلالات الحضارية فيها. وفيه ثمانية فصول تحمل العناوين التالية: الحضارة والدلالات اللغوية، والوضع الحضاري في شمال أفريقيا في عصر ابن خلدون، وابن خلدون محصلة لحضارة عصر، والدلالات الحضارية في لغة الخطاب التاريخي الخلدوني، والاجتمـاع البشري في لغة الخطاب الخلدوني، ولغة الخطاب الخلدوني في مجرى الفكر السياسـي، ولغة الخطاب الخلدوني في مجرى الدلالات الإدارية، والدلالات الخلدونية في التعبير عن المفاهيم الاقتصادية.

9. **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفيـة،** مجموعـة مؤلفين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2004، 208 صفحة.

يتناول هذا الكتاب في فصوله التسعة، فكر ابن خلدون الموسوعي، ويكشف عن غنى الطروحات التي قدمها في مجال تحليل بنى مجتمعات العصـر الوسـيط، وحركـة التاريخ والتطور التاريخي فيها. وقسم الكتاب الى ثلاثة أقسام رئيسية هـي: المفـاهيم

وتأصيل العلم، والتاريخ والاجتماع البشري، والعرب ومجتمعاتهم. وشارك في صنع فصوله مجموعة من المؤلفين تضم كلاً من: محمد أحمد الزغبي، وعبد القادر عرابي، والمنصف وناس، ومحمد عزيز الحباني، ومحمود الذوادي، وعبد العزيز الدوري، والمختار الهراس، وآزاد أحمد على، وبنسالم حميش.

10. **ابن خلدون إسلامياً،** عماد الدين خليل، دمشق: دار ابن كثير، 2005، طبعة أولى، 111 صفحة.

تعمدت بعض الدراسات إبراز ابن خلدون وفكره، كما لوكان منقطعاً عن أرضيته الدينية؛ منهجاً وموضوعاً. ويأتي هذا الكتاب؛ لكي يعيد ابن خلدون إلى موقعه الحق، وليداً شرعياً للبيئة الإسلامية وابناً باراً بدينه وثقافته، ويبحث في البعد الديني في مقدمة ابن خلدون، ويرد على من ينفي أثر الدين في آرائه، أو ينكر العلاقة الجوهرية بينها وبين آيات القرآن الكريم، أو يفصم الرجل عن بيئته الإسلامية، ويبرهن على اختيار ابن خلدون الرؤية الشمولية عن كثب من مختلف الزوايا، ويرد على التجاهل والتعمد والهجوم الفكري الغربي على ابن خلدون.

11. **فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة،** مجموعة من الكتاب والباحثين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، 142 صفحة.

يهدف الكتاب إلى تناول ابن خلدون فيلسوفاً معاصراً؛ إذ يطل مشاركاً في قضايا الفلسفة وكأنه فيلسوف معاصر، وذلك من خلال جهود باحثين وأكاديميين ألقوا الضوء على عمله؛ ليصلوا إلى نتيجة واحدة وهي أن ابن خلدون فيلسوف عربي معاصر. والكتاب في قسمين؛ الأول بعنوان: فكر ابن خلدون: من التداول الفلسفي ومداخل علم الاجتماع، وفيه ثلاثة فصول تتناول ابن خلدون في منظور الحداثة، وقراءة جديدة في فكر ابن خلدون. أما القسم الثاني فعنوانه: واقع ابن خلدون: الفضاء الموسوعي: من القبيلة إلى العمران الحضري حتى الهيمنة، وفيه ثلاثة فصول تتناول معنى "القبيلة" بين ابن خلدون ومافيزولي، وأضواء على علم العمران الحضري الخلدوني، واللغة وروابط الهيمنة عند ابن خلدون.

12. **أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، دراسة نقدية تحليليـة.** خالـد كبير علال، الجزائر: دار الإمام مالك للكتاب، 2005، 200 صفحة.

الكتاب عبارة عن دراسة تحليلية نقدية، تهدف إلى تقصـي الأخطـاء المنهجيـة والموضوعية التي وقع فيها ابن خلدون في كتابه "المقدمة". وهـو مقسـم إلى خمسـة فصول، عرض المؤلف في أولها، منهج النقد الخلدوني وأهم أخطائه، وأورد في الفصل الثاني والثالث والرابع، نماذج للأخطاء التي عدها المؤلف نقائص مخلة بالمنهج في النقـد التاريخي. وخصص الفصل الخامس لدراسة علم العمران الخلدوني، وللرد على الأخطاء والمبالغات التي وقع فيها بعض الكتاب والمحللين المعاصرين، الذين درسوا ابن خلـدون واهتموا بآثاره، وذلك في إطار من النقد العلمي.

13. **على خطى ابن خلدون.** تأليف عبد الوهاب بوحديبة ومنيرة شابوتو رمادي، تونس: دار الجنوب للنشر، 2007م، ص 288.

المؤلف الأول عالم اجتماع تونسي ورئيس مجمع بيت الحكمة الثقافي، والمؤلفـة الثانية أستاذة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة تونس, وصدر الكتاب في إطار الاحتفال بالمئوية السادسة لوفاة ابن خلدون. وقد تعرض لأغوار الفكـر الخلـدوني وتحليل شخصيته بوصفة مفكراً وإنسـاناً، واسـتعراض مراحـل حياتـه، ورؤيتـه الاستشرافية. وتضمن الكتاب حوالي 300 صورة تذكر قارئ الكتاب بالبيئة التي عاش فيها هذا الرجل وعاش فيها معاصروه.

14. **ابن خلدون رائد العلوم الاجتماعية والإنسانية.** تأليف فؤاد البعلي، دمشق: دار المدى، 2006م.

المؤلف باحث وأكاديمي عراقي، والكتاب محاولة معمقة لدراسة فكر ابن خلدون، تهدف تبيان جوانب مختلفة من تراثه العلمي، الذي لا يزال يحتـاج إلى المزيـد مـن الدراسات والأبحاث. ويتضمن الكتاب التأكيد على أن ما صدر من دراسات وبحوث عن ابن خلدون لم يكن كافياً؛ للكشف عن عدد من الجوانب المهمة في علم العمران الخلدوني، وأهداف هذا العلم.